


BIBLIOTECA CIVICA
SALUZZO

ANALYSE PHYSIOLOGIQUE

DE

L'ENTENDEMENT

HUMAIN.

IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
RUE JACOB, 30.

ANALYSE PHYSIOLOGIQUE

DE

L'ENTENDEMENT HUMAIN,

D'APRÈS L'ORDRE DANS LEQUEL SE MANIFESTENT,
SE DÉVELOPPENT ET S'OPÈRENT LES MOUVEMENTS SENSITIFS,
INTELLECTUELS, AFFECTIFS ET MORAUX;

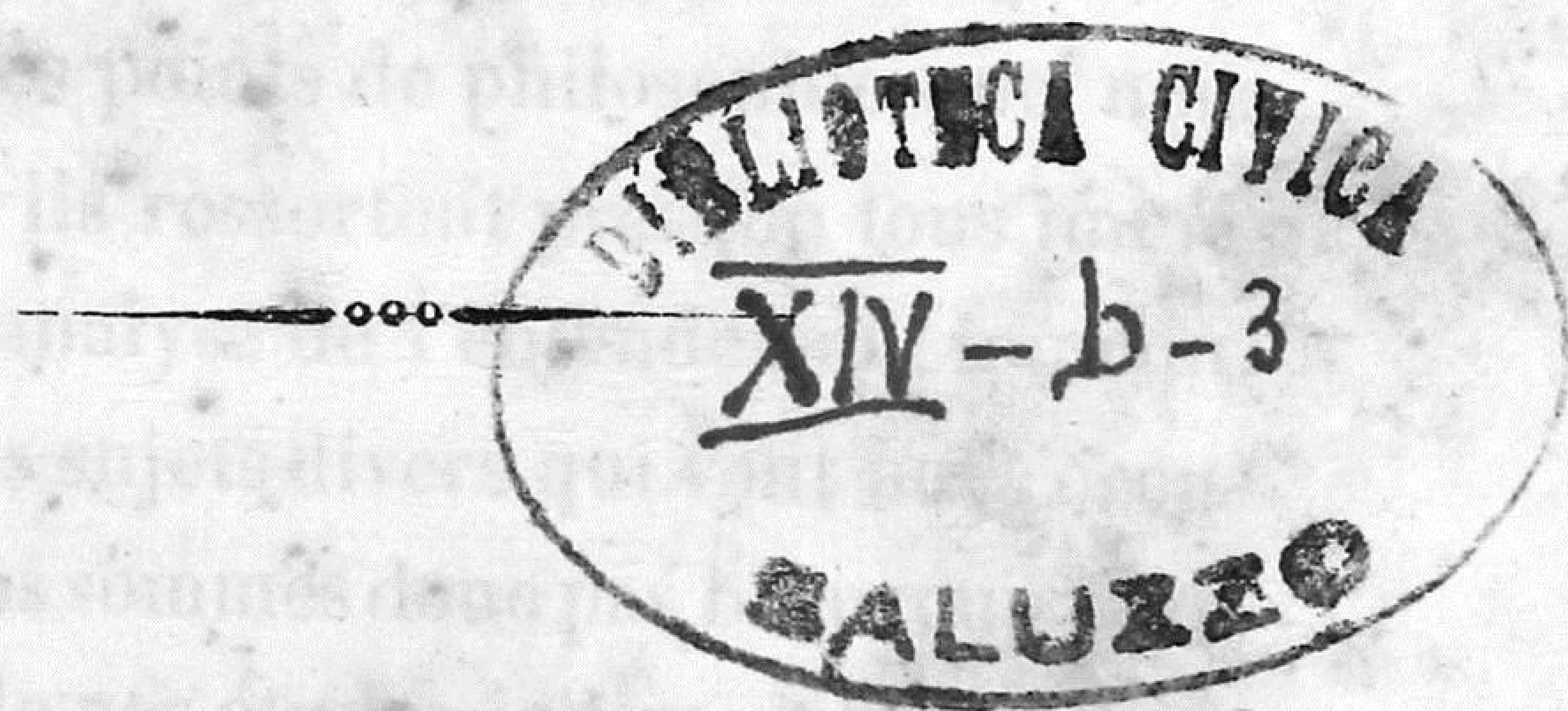
SUIVIE

D'EXERCICES SUR DIVERS SUJETS DE PHILOSOPHIE;

PAR

J.-C. COLLINEAU,

Docteur en médecine, membre de l'Académie royale de médecine,
de la Société de médecine de Paris, etc., etc.



A PARIS,
CHEZ J.-B. BAILLIÈRE,
LIBRAIRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE MÉDECINE,
Rue de l'Ecole-de-Médecine, 17;
A LONDRES, CHEZ H. BAILLIÈRE, 219, REGENT-STREET.
1843.

AVANT-PROPOS.



La psychologie fait partie de l'histoire naturelle de l'homme, et dès lors, elle entre comme élément dans le domaine des sciences médicales. Quant aux autres points de philosophie que nous avons touchés, ils ressortent presque tous immédiatement de l'analyse de l'entendement humain.

En traitant les sujets divers qui vont nous occuper, nous ne nous sommes donc pas beaucoup écartés des limites de nos études indispensables ; mais nous avons dû considérer chacun de ces points sous des rapports particuliers, et en déduire toutes les conséquences que l'observation physiologique nous présentait ; ce qui nous forcera sans doute

de donner à notre travail des formes et des caractères un peu différents de ceux que nous offrent les ouvrages purement philosophiques. Du reste, notre but principal est de porter le plus possible l'attention vers quelques idées auxquelles la disposition des esprits, à l'époque où nous sommes, donne chaque jour plus d'importance.

INTRODUCTION.

Placé dans la nature au milieu d'objets les plus divers, en rapport avec ces objets par tous ses moyens d'existence, l'homme parvient bientôt à connaître ceux qui peuvent lui être immédiatement utiles ou nuisibles ; il lui suffit pour cela de suivre ses penchants, ses goûts instinctifs, et d'exercer une intelligence qui augmente chaque jour par cet exercice même. Mais à mesure que ses rapports s'étendent et se multiplient, que des rapprochements de famille ou de tribu s'opèrent, que l'état social se forme et se développe, il n'en est plus de même : l'homme n'a déjà plus à ne vivre que pour lui seul ou pour les siens; il doit sa bienveillance, son affection et son aide, à tous ceux avec lesquels il se trouve en rapport, et il acquiert ainsi le droit de compter sur des procédés réciproques. C'est

donc l'homme qui maintenant doit étudier les hommes; et il y procède comme il avait fait d'abord pour acquérir ses premières notions, c'est-à-dire, en distinguant tout ce qui n'est pas lui, et en observant sur autrui les caractères de l'esprit humain dans le cercle de ses relations; puis, après une suite de comparaisons et de jugements, en faisant un retour sur lui-même. Ce retour est l'époque de la réflexion; c'est alors que commence véritablement l'étude de l'homme moral et la PHILOSOPHIE.

Sans nous arrêter à la définition du mot, nous dirons que la philosophie est la base de toutes les notions abstraites ainsi que de tous les systèmes, et que son histoire est celle du développement des facultés mentales de l'espèce humaine.

La philosophie n'est pas une science régulière et bornée, elle s'étend à toutes les connaissances que nous pouvons acquérir; c'est la plus élevée, la plus noble de toutes les études, et les reproches qu'on lui fait ne peuvent s'adresser qu'aux systèmes et aux hypothèses au moyen desquels on a voulu tout expliquer, même avant de connaître. Mais aujourd'hui qu'elle est assez riche de faits et d'observations pour n'avoir plus besoin de se poser sur des bases aussi fragiles, on commence à sentir mieux que jamais toute son importance. Il faut bien qu'en effet elle laisse entrevoir de grandes vérités, pour que les hommes les plus

éclairés, les esprits les plus pénétrants et les plus sages, la cultivent avec tant d'ardeur et de confiance ; mais un instinct les y pousse, un attrait invincible les y attache, et son utilité se révèle de plus en plus à mesure que l'intelligence se fortifie et que l'esprit s'accroît.

Cette utilité devient de jour en jour plus incontestable ; elle se montre non seulement dans l'ensemble de nos actes, mais dans toutes les parties de chaque science. Un examen rapide va nous mettre à même d'en juger.

On divise, aujourd'hui, la philosophie en plusieurs parties, savoir : la *psychologie*, la *logique*, la *morale* et la *théodicée*. Cette classification nous semble très bonne, et c'est, à notre avis, un véritable progrès.

Il n'y a d'abord pour nous que deux choses en ce monde, les faits, et les moyens de les sentir et de les juger ; c'est-à-dire la matière et l'instrument, le corps et l'esprit. S'il n'y avait pas d'objets ni de sujets, l'esprit deviendrait inutile ; s'il n'y avait aucun moyen de juger les faits et de parvenir à les connaître, ils seraient pour nous comme s'ils n'existaient pas.

Or si la connaissance des choses au milieu desquelles nous vivons nous est indispensable, celle de l'instrument intellectuel au moyen duquel nous acquérons cette connaissance ne saurait être inutile. A la vérité l'instinct nous pousse, nous dirige, et nous parvenons à savoir beaucoup de choses, à posséder des

notions nombreuses et suffisantes pour l'usage ordinaire de la vie, avant de savoir par quelle suite de moyens et de procédés nous les avons acquises. Mais l'instinct ne suffit pas toujours; il vient des circonstances et des époques où il faut *savoir*, et ce n'est pas agir avec science que de se conduire au hasard à travers des événements fugitifs et des faits variables. Il faut donc établir des règles, fonder des principes pour, autant que possible, arriver sûrement et constamment au but. Mais comment y parvenir si l'on ignore la nature et l'usage méthodique ou raisonné de l'instrument dont on se sert?

D'un autre côté, nous employons à chaque instant les mots qui forment la base du langage psychologique : nous parlons de notre *jugement*, de nos *réflexions*, de notre *volonté*, de notre *esprit*, de nos *sentiments*, de notre *âme*; il faut donc que nous sachions ce que ces mots signifient, et que nous connaissions l'ordre naturel dans lequel les faits qu'ils représentent se développent, autrement nous parlerions et nous agirions sans savoir ce que nous disons ni ce que nous faisons : et, dans ce sens, nous resterions encore sous l'empire de l'instinct. C'est, du reste, ce dont nous pouvons nous apercevoir tous les jours, puisque nous nous servons habituellement de termes abstraits dont il nous est impossible de donner une définition exacte.

Il faut donc que nous apprenions à connaître notre

système intellectuel, pour parvenir à diriger sûrement notre intelligence: ce dernier point est le fondement et le but de la logique.

La psychologie est véritablement une science; l'entendement est un système dont on peut observer et analyser toutes les parties, dont on parvient à saisir les principaux actes, et dont on peut en quelque sorte faire l'anatomie comme on fait celle du corps humain.

L'art d'observer, de penser et de raisonner, est l'art de diriger l'esprit vers les objets ou les sujets que nous devons connaître, et de donner à nos pensées et aux signes qui les représentent, la valeur et la forme qui les rapprochent le plus de la vérité ou de ses apparences.

Dans tous les cas, la première condition pour parvenir à raisonner juste est le *savoir,* et c'est le travail intellectuel qui nous y conduit. Nous ne voulons jamais nous tromper nous-mêmes, absolument et de tout point, et nous ne devons jamais vouloir tromper les autres, dans notre seul intérêt. Or nous nous trompons nous-mêmes par ignorance, par aveuglement, et nous trompons autrui par malveillance ou par mauvaise foi.

Deux choses sont donc nécessaires pour bien raisonner, le savoir, relativement au sujet de la pensée, et la bonne foi dans tous les cas. La première de ces

conditions est du domaine de l'intelligence; la seconde est un acte de moralité.

L'ignorance, en matière intellectuelle, ne parvient à saisir la vérité que par instinct ou par hasard, et la laisse ordinairement échapper faute de la connaître et de pouvoir la soumettre à l'analyse. La mauvaise foi, l'hypocrisie, l'astuce, l'orgueil, la présomption et la vanité, sous quelque apparence qu'ils se déguisent, peuvent l'atteindre et la posséder à quelques égards, mais ne la conçoivent et ne la montrent jamais sous son aspect véritable, ni tout entière, ou n'en font pas l'usage que la raison indique. La sanction, le complément nécessaire de la logique est donc dans la moralité.

Le morale se réfléchit sur nos actes, et donne à chacun son importance et sa valeur; elle s'applique à tout, elle convient à tous, car chacun a droit à des secours et chacun a des devoirs à remplir, l'individu envers ses semblables, envers la patrie; ceux qui gouvernent envers les peuples, etc. La politique sans la morale n'est plus qu'une science trompeuse, indigne de gouvernements éclairés et de peuples libres; car les nations entre elles ne se doivent pas moins d'égards, de convenance et de bienveillance, que les particuliers; et, pour le dire en passant, malgré ce qu'on appelle le progrès des lumières, les nobles sentiments d'amour de la patrie, d'honneur et de gloire nationale, si constamment

invoqués, servent encore trop souvent de prétexte à l'ambition hypocrite et désordonnée, pour exciter les passions populaires et porter le trouble dans le corps social.

La morale qui domine jusqu'à l'intérêt personnel, le plus puissant de tous, est le lien qui unit toutes les parties de l'entendement complet, est la cause qui détermine toutes les associations humaines dans un but d'utilité particulière et générale : sans elle tout se divise et tout se perd.

Mais la morale seule ne suffit pas pour maintenir les actes de l'intelligence dans les bornes de la convenance, de la justice et des devoirs. Soit par l'effet de notre nature, soit par la force des circonstances, peu d'hommes sont capables de se livrer constamment au bien par amour du bien lui-même : quels que soient notre désintéressement et notre penchant à la vertu, la vue d'un bien-être présent, vers lequel une foule d'autres penchants nous entraînent, mettra toujours en danger les dispositions les plus équitables et les mieux raisonnées ; car la certitude du secret, l'assurance de l'impunité, la séduction des sens et l'occasion favorable, viendront toujours fortifier nos penchants vicieux, et troubler notre intelligence. C'est alors que, placés de cette manière entre l'erreur et la vérité, entre le vice et la vertu, le plus faible secours nous suffit quelquefois pour faire prédominer nos bonnes

dispositions; et ce secours, cet appui, c'est le sentiment religieux qui le renferme, c'est la religion bien comprise, c'est la foi sincère et la croyance éclairée qui le donnent.

Ainsi, tout dans le système intellectuel, se lie, s'enchaîne, se développe avec ordre; toutes les fonctions se prêtent un secours mutuel; tout, dans l'examen de ce produit merveilleux, nous prouve l'utilité de la psychologie et, en général, la nécessité des études philosophiques, dans l'état de civilisation avancée.

La psychologie est une science d'observation; il y a tout à voir, tout à mettre à sa place et rien à créer, rien à imaginer. La sensibilité, l'instinct et l'intelligence, se manifestent à tous les degrés chez les êtres vivants, et l'homme placé au sommet de la création, lié par son physique et par son moral, c'est-à-dire par tout son être, à la généralité des actes du monde extérieur, résume en les modifiant les phénomènes principaux que ce monde lui présente. Pour parvenir à savoir et à connaître, il n'a donc pas de système à produire, il n'a que des observations à faire, non seulement sur tout ce qui l'environne, mais sur lui-même, car le système est en lui.

Toutefois l'esprit humain ne se réfléchit ainsi et ne s'observe lui-même avec quelques succès, que lorsqu'il s'est acquis un nombre suffisant de notions sur le monde extérieur, sur le *non-moi*, comme on dit au-

jourd'hui; il a beau se faire des méthodes, poser des principes pour se diriger plus sûrement; les moyens artificiels de sa création n'ont rien de solide, s'ils ne sont conformes aux procédés naturels, qu'il faut étudier d'abord dans ceux des petits détails qui peuvent être soumis à nos sens. Autrement, plus il met d'ardeur et de précipitation, plus il subtilise, et plus il s'égare. C'est que, dans l'univers, tout ce qui peut être fait, est fait dans l'ordre le plus convenable; et, encore une fois, pour parvenir à la science de nous-mêmes, il ne nous reste plus qu'à observer et à imiter.

Dans l'ordre matériel comme dans l'ordre intellectuel, tout passe incessamment du faible au fort, du petit au grand, du simple au composé, mais toujours par nuances et par transitions insensibles, toujours avec mesure, avec convenance, malgré l'infinité des mouvements et la diversité des actes. La part de l'analyse est de sentir et de signaler des différences; celle de la synthèse est d'indiquer toutes les analogies et de remettre chaque chose à sa place; mais ce n'est pas une tâche facile; car pour peu que l'on s'écarte ou que l'on passe trop brusquement d'un fait à l'autre, le principe se perd, l'ordre s'altère, les formes ainsi que les rapports changent, et les conséquences, même les plus immédiates et les plus rigoureuses de l'observation mal faite ou du principe mal posé, nous éloignent d'autant plus de la vérité que nous leur accor-

dons plus de confiance: c'est le fait de tous les sophismes et de tous les faux systèmes. Rien d'absolu pour nous, *ne quid nimis*.

Il en est des travaux de l'esprit humain comme des mouvements intérieurs du corps: chaque partie, chaque individu concourt pour sa part à l'œuvre générale, et le résultat définitif est le produit de toutes les combinaisons et de tous les efforts. Les plus grands génies ne sont pas seuls inventeurs; ils appellent et fixent l'attention sur un fait, ils développent une idée, ils en déduisent des conséquences imprévues et fécondes; mais cette idée germait déjà depuis long-temps dans les esprits, qui d'ailleurs ne l'admettraient pas si elle leur était tout-à-fait étrangère, et si, par quelques notions analogues, ils n'étaient pas d'avance préparés à la comprendre.

Nous devons donc à d'autres le plus grand nombre de nos idées, et nous n'avons, le plus souvent, d'autre mérite que celui d'exposer nos opinions avec bonne foi, d'après les circonstances où nous sommes placés pour observer, et suivant la tournure ou le caractère particulier de notre esprit. C'est un mérite à la portée de tout le monde, et le seul auquel nous osions prétendre; ce sera aussi notre excuse pour le peu de citations que renferme notre ouvrage. Nous rendons toute justice à nos contemporains, et nous sommes heureux lorsque leurs opinions viennent confirmer les

nôtres; mais la marche que nous avons adoptée n'est pas celle que l'on suit aujourd'hui : elle n'est pas savante, et, bien que nous ayons emprunté partout des lumières, nous sommes resté constamment dans les limites scientifiques que la nature pose aux esprits les moins entreprenants.

Nous avons par habitude, et peut-être aussi un peu par choix, suivi la méthode d'observation en usage dans l'étude des sciences naturelles, et il nous semble que la simplicité de notre langage est partout en rapport avec celle de nos pensées.

Puisque toutes les représentations d'idées sont des choses de convention, il faut s'entendre d'abord sur la valeur des signes; nous avons donc commencé par donner l'explication ou la définition des mots les plus usuels et les plus importants, suivant l'ordre de développement des actes qu'ils représentent. Nous nous sommes rarement écartés de leur acception vulgaire, et lorsque cela nous est arrivé, comme pour les mots *instinct*, *esprit*, *âme*, ce n'a été que passagèrement, et nous avons, autant qu'il nous a été possible, exposé les motifs de cette détermination. A ce sujet, nous devons donner ici quelques explications sur l'emploi que nous faisons des mots qui se rapportent à la *sensibilité*.

Les philosophes modernes donnent à ce dernier un sens plus restreint que le vulgaire; pour eux, il se rattache toujours à un sentiment affectif de plaisir ou

de peine, de bien-être ou de mal-être; mais ce n'est pas ainsi seulement que tout le monde l'entend.

Le mot SENTIR, dans le langage ordinaire, s'applique à tous les objets comme à tous les sujets de la perception. Ainsi l'on dit : Vous m'avez touché, je l'ai *senti; sentez*-vous la grâce de cette expression, la finesse de cette pensée, la délicatesse de ce procédé, etc.? Tous les mouvements, tous les actes dont nous avons le sentiment soit au physique, soit au moral, sont des phénomènes *sensibles*, les uns par le moyen d'organes spéciaux, les autres par la seule force de l'intelligence.

La propriété de sentir, d'être mis en action et de réagir spontanément, ou de se mouvoir de soi-même, est pour tout le monde le caractère essentiel de la vitalité.

Tous les êtres organisés vivants sont sensibles ou irritables, sous ce rapport qu'ils peuvent agir d'eux-mêmes et réagir spontanément sur les causes qui tendent à modifier leur existence. Mais tous ne sont pas *sentants*, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas le sentiment, la *conscience* de ce qui se fait sur eux, en eux et par eux; pour un très grand nombre tout se borne à des mouvements de nutrition, d'accroissement et de propagation.

Les êtres doués de la sensibilité percevante ont déjà un degré très notable d'instinct, et par cela même, ils exercent quelques fonctions intellectuelles; mais tous n'ont pas l'intelligence, et bien moins encore le sentiment des actes intellectuels qu'ils exercent.

Tous les êtres qui agissent avec intelligence, avec quelque degré de jugement, de volonté et de prévoyance, n'ont pas l'esprit, ne connaissent pas assez leurs actes intellectuels pour donner volontairement et sciemment des formes diverses à leurs pensées.

Ils peuvent exercer des fonctions affectives; ils ont le désir, la satisfaction, la volonté, la crainte, mais ils n'ont pas d'entendement complet, c'est-à-dire que leurs penchants et leurs volontés ne sont jamais dirigés ni dominés par l'intelligence ou par l'esprit, par le sentiment réfléchi de la convenance ou de la valeur de leurs actions.

Ils peuvent exercer instinctivement des actes moraux, comme on le voit chez nos animaux domestiques et chez beaucoup d'autres, mais ils n'ont pas la moralité, parce que ces actes ne sont pas réfléchis, ne sont pas soumis à l'empire de la raison: ils sont purement instinctifs.

Il y a donc bien des degrés dans le développement de ces phénomènes que nous appelons sensibilité, instinct, intelligence, esprit et entendement. L'étude de cette progression est l'objet principal de notre travail.

Une analyse physiologique de la pensée n'est pas un traité de philosophie, mais elle se rattache immédiatement à un très grand nombre de points moraux, et de hautes notions qu'il nous aurait été difficile de

passer sous silence, à moins de laisser très incomplet un sujet que nous devions considérer dans son origine, dans son état et dans sa fin : nous les avons donc touchés, et peut-être même trouvera-t-on que, pour quelques uns, nous l'avons fait avec trop d'insistance et de réitération. Toutefois, sans nous écarter beaucoup de l'ordre que comporte la liaison des faits et des idées, nous les avons placés plus particulièrement dans les dernières parties de cet ouvrage; et ceci nous amène à dire quelques mots de l'ordre que nous nous proposons d'établir.

Nous étions d'abord disposé à suivre celui qu'ont adopté les philosophes de notre époque, c'est-à-dire à considérer l'entendement tel qu'on l'observe chez l'homme adulte, et à commencer l'analyse par les phénomènes de la conscience ou du sens intime qui nous révèle les actes de la pensée, et qui donne le sentiment du moi ; mais nous en avons été détourné par les considérations suivantes.

Pour la formation de l'organisme comme pour l'exercice des fonctions organiques, il existe des causes de mouvements et de sentiments qui précèdent ceux de l'intelligence, et surtout la conscience des actes intellectuels.

L'homme, avant d'arriver à ses derniers développements physiques et moraux, passe par tous les degrés de l'animalité.

Il n'a pas tout-à-coup la conscience des actes intellectuels; il les exerce d'abord sous l'influence de l'instinct. Il ne confond aucune de ses parties avec les objets environnants; il a le sentiment du moi et du non-moi; il est impressionné, il sent, il distingue, il compare, il juge, il désire, il se souvient, il prévoit long-temps avant de savoir qu'il exerce des mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs; et puisqu'il agit convenablement, suivant sa position actuelle, sans savoir ce qu'il fait *mentalement*, c'est que l'instinct suffit à tous ses actes. Mais avant ces actes plus ou moins compliqués, il peut exercer des mouvements spontanés pour la production desquels il faut nécessairement supposer une cause, une force, une puissance, que nous appelons la *sensibilité;* cette cause est donc antérieure à certains degrés d'instinct; elle peut donc être regardée comme inhérente, au principe même de l'existence animale, et avec d'autant plus de raison, qu'on observe chez tous les êtres vivants des effets qui révèlent son existence. C'est donc par cette cause ou pas ses effets immédiats les plus simples qu'il faut commencer l'analyse; et cette analyse qui nous conduira du simple au composé, du connu à l'inconnu, doit rendre plus facile celle de mouvements plus élevés ou plus compliqués. D'un côté, nous observerons d'abord les dispositions instinctives et l'instinct luimême, cet ensemble de phénomènes si curieux, si

près de l'intelligence, dont ils tiennent lieu chez le plus grand nombre des espèces animales. Nous arriverons ensuite à la prévision raisonnée, faculté sans laquelle l'esprit sans portée ne conclut rien, et la volonté sans but ne conduit à rien. Car la prévision n'est pas l'imagination; elle ne s'exerce que sur l'avenir; elle ne doit s'écarter en rien de la vérité, puisque son mérite est dans la justesse, et que sa preuve est dans l'événement.

Enfin, en suivant cette marche, nous aurons l'occasion d'employer beaucoup de mots de la langue psychologique actuelle dans leur sens propre, avant d'arriver à leur sens figuré; et ce procédé, qui nous fera sans doute éviter l'emploi de nouveaux termes, doit rendre notre pensée accessible au plus grand nombre; car la psychologie n'est pas par elle-même une science occulte, c'est la science de tout le monde; chacun en possède une part plus ou moins grande, proportionnée à l'étendue et à la culture de son esprit; chacun a la faculté de transmettre par des signes convenus la plupart de ses impressions, de ses sentiments, et même de ses idées les plus abstraites, les plus générales, et les représente d'autant mieux qu'il le fait dans les termes les plus simples et les plus usités.

Toute la langue psychologique est dans le dictionnaire; toute la science est dans l'ordre que l'on par-

vient à mettre dans l'exposition des idées et des principes ; point d'ordre, pas de système, pas de science, et dès lors pas de nomenclature suffisante pour un assemblage de faits qui ne se rattachent à rien, dont chacun ayant son individualité doit être distingué par un nom propre.

L'analyse des actes de l'entendement n'est pas une opération chimique. Ce n'est pas sur des corps inertes qu'il s'agit d'opérer; c'est, au contraire, sur ce qu'il y a de plus actif, de plus mobile, de plus vivant, de plus assimilable; il faut donc, tout en considérant chaque chose en particulier, ne rien isoler absolument, ne rien écarter avec violence; c'est une suite d'analyses et de synthèses délicates, rapides et successives, qu'il faut faire avant d'arriver à l'analyse et à la synthèse générales, qui, à leur tour, seront d'autant plus faciles et plus exactes, que l'on aura mieux observé l'ordre naturel et les analogies des faits particuliers.

Nous ne parlerons pas du style : nous avons cherché à le rendre simple et clair,s ans toutefois nous astreindre à une précision didactique. Nous n'enseignons pas, nous observons, et nous supposons que l'on observe avec nous, sans prétendre qu'il doive exister un accord parfait entre notre manière de voir et celle du lecteur. Mais c'est surtout relativement à quelques points litigieux que nous avons besoin de nous expli-

quer; et, par exemple, nous faisons sans cesse intervenir le principe de la vie et la sensibilité dans le développement et dans les actes de l'être physique et moral, bien que l'un et l'autre ne nous soient révélés par aucun des moyens qui, en histoire naturelle, donnent le plus haut degré de certitude; mais nous nous sommes cru obligé de le faire : la vie n'est pas un fait isolé, simple et primitif; le plus faible degré de mouvement vital a sa cause ou ses causes, et tout semble prouver que la vitalité la plus grande, la plus active, la plus étendue, n'est que le résultat d'une succession de causes et d'effets, partant d'un seul point et dirigés vers un seul but. Quant à la sensibilité à tous les degrés, depuis la cause des rapprochements ou des éliminations moléculaires, jusqu'à celle des plus hautes combinaisons mentales, nous ne pouvons nous refuser à l'admettre, non comme un fait matériel, mais comme une force, une puissance, une capacité inconnue dans sa nature, et dont tous les phénomènes de la vie tendent à prouver l'existence. Du reste, on verra que, sans être exclusivement spiritualiste ni sensualiste, nous mettons partout l'esprit avant la matière lorsqu'il s'agit des causes de la vitalité, ou des phénomènes de la pensée.

Notre travail est divisé en trois parties. La première, qui pour nous est la plus importante, a pour objet l'analyse de l'entendement, ou la psychologie en gé-

néral. La seconde est le développement de propositions qui se rapportent au principe de la vie et à l'âme. Dans la troisième, sans nous écarter entièrement du même sujet, nous abordons quelques autres points de psychologie et de philosophie générale.

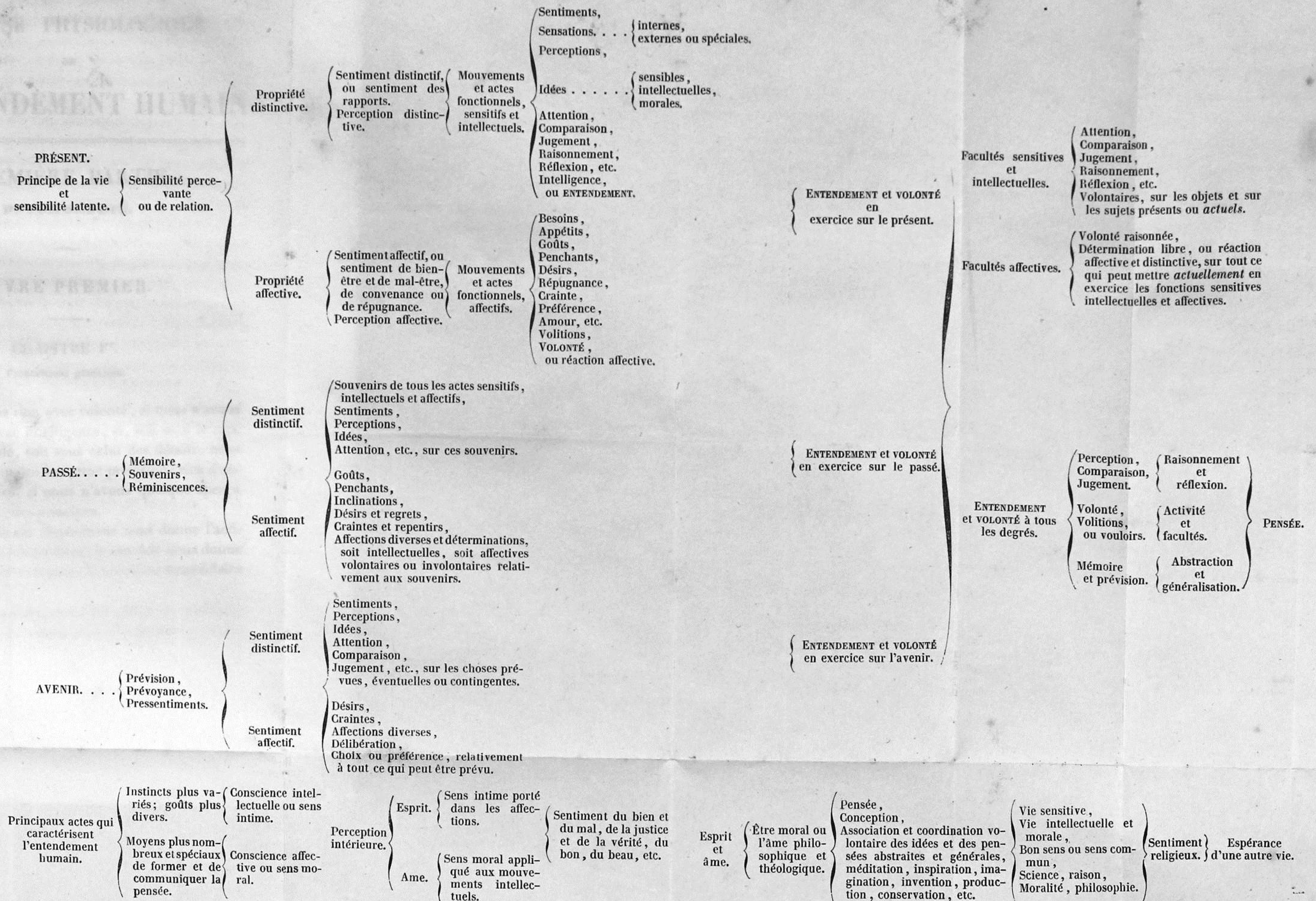
Le champ de la philosophie est immense, et nous sommes loin d'avoir la prétention de le parcourir tout entier; nous avons seulement, par intervalles, jeté un coup d'œil sur certaines propositions qui préoccupent le plus constamment les esprits, telles que : l'existence de l'âme, son immortalité, son unité, etc.; non dans l'intention d'arriver à des preuves plus certaines que celles que nous possédons déjà, mais avec l'espoir de mettre ces preuves à la portée du plus grand nombre, par d'autres explications qui dérivent immédiatement de notre analyse. C'est par ce dernier motif que nous avons reproduit plusieurs fois, et seulement avec quelques changements dans les termes, les propositions auxquelles nous attachons le plus d'importance.

Il est impossible que sur des sujets aussi graves, sur des points aussi controversés, nous n'ayons pas commis beaucoup d'erreurs; il pourrait même se faire que, dans notre ignorance, nous eussions émis des propositions que réprouvent les dogmes catholiques. Nous déclarons que s'il en existe, c'est contre notre volonté; du reste, nous les abandonnons au bon sens général,

juge suprême, bien que souvent tardif, de tovs les paradoxes et de tous les sophismes.

Nous ne prétendons ni n'affirmons rien d'une manière absolue; nous acceptons l'erreur pour nous-même, parce que nous sentons que notre esprit est faible; mais nous ne voulons donner à personne le droit de nous supposer l'intention de soutenir ce que nous ne croyons pas être vrai.

MOUVEMENTS ET ACTES SENSITIFS, INTELLECTUELS ET AFFECTIFS.



- **PRÉSENT.** Principe de la vie et sensibilité latente. — Sensibilité percevante ou de relation.
  - Propriété distinctive. — Sentiment distinctif, ou sentiment des rapports. Perception distinctive. — Mouvements et actes fonctionnels, sensitifs et intellectuels.
    - Sentiments,
    - Sensations. . . . internes, externes ou spéciales.
    - Perceptions,
    - Idées . . . . . . sensibles, intellectuelles, morales.
    - Attention, Comparaison, Jugement, Raisonnement, Réflexion, etc. Intelligence, ou ENTENDEMENT.
  - Propriété affective. — Sentiment affectif, ou sentiment de bien-être et de mal-être, de convenance ou de répugnance. Perception affective. — Mouvements et actes fonctionnels, affectifs.
    - Besoins, Appétits, Goûts, Penchants, Désirs, Répugnance, Crainte, Préférence, Amour, etc. Volitions, VOLONTÉ, ou réaction affective.
- **PASSÉ. . . .** Mémoire, Souvenirs, Réminiscences.
  - Sentiment distinctif. — Souvenirs de tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs, Sentiments, Perceptions, Idées, Attention, etc., sur ces souvenirs.
  - Sentiment affectif. — Goûts, Penchants, Inclinations, Désirs et regrets, Craintes et repentirs, Affections diverses et déterminations, soit intellectuelles, soit affectives volontaires ou involontaires relativement aux souvenirs.
- **AVENIR. . . .** Prévision, Prévoyance, Pressentiments.
  - Sentiment distinctif. — Sentiments, Perceptions, Idées, Attention, Comparaison, Jugement, etc., sur les choses prévues, éventuelles ou contingentes.
  - Sentiment affectif. — Désirs, Craintes, Affections diverses, Délibération, Choix ou préférence, relativement à tout ce qui peut être prévu.

- ENTENDEMENT ET VOLONTÉ en exercice sur le présent.
  - Facultés sensitives et intellectuelles. — Attention, Comparaison, Jugement, Raisonnement, Réflexion, etc. Volontaires, sur les objets et sur les sujets présents ou *actuels*.
  - Facultés affectives. — Volonté raisonnée, Détermination libre, ou réaction affective et distinctive, sur tout ce qui peut mettre *actuellement* en exercice les fonctions sensitives intellectuelles et affectives.
- ENTENDEMENT ET VOLONTÉ en exercice sur le passé.
- ENTENDEMENT ET VOLONTÉ en exercice sur l'avenir.
  - ENTENDEMENT et VOLONTÉ à tous les degrés.
    - Perception, Comparaison, Jugement. — Raisonnement et réflexion.
    - Volonté, Volitions, ou vouloirs. — Activité et facultés.
    - Mémoire et prévision. — Abstraction et généralisation.
    - — PENSÉE.

- Principaux actes qui caractérisent l'entendement humain.
  - Instincts plus variés; goûts plus divers. — Conscience intellectuelle ou sens intime.
  - Moyens plus nombreux et spéciaux de former et de communiquer la pensée. — Conscience affective ou sens moral.
  - Perception intérieure.
    - Esprit. — Sens intime porté dans les affections.
    - Ame. — Sens moral appliqué aux mouvements intellectuels.
    - — Sentiment du bien et du mal, de la justice et de la vérité, du bon, du beau, etc.
  - Esprit et âme. — Être moral ou l'âme philosophique et théologique.
    - Pensée, Conception, Association et coordination volontaire des idées et des pensées abstraites et générales, méditation, inspiration, imagination, invention, production, conservation, etc.
    - Vie sensitive, Vie intellectuelle et morale, Bon sens ou sens commun, Science, raison, Moralité, philosophie.
    - Sentiment religieux. — Espérance d'une autre vie.

Il est important, surtout pour la lecture de la première Partie, d'avoir ce Tableau sous les yeux.

ANALYSE PHYSIOLOGIQUE
DE
L'ENTENDEMENT HUMAIN

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE Ier.

Propositions générales.

Nous ne faisons rien avec volonté, si nous n'avons un désir; rien avec intelligence, si, soit sous le rapport de l'ensemble, soit sous celui des détails, nous n'avons un dessein, un but, une prévision; rien d'important avec sûreté, si nous n'avons quelque aperçu général, un plan, des principes.

La première de ces dispositions nous donne l'activité, nous porte au mouvement; la seconde nous donne le courage et la persévérance; la troisième nous éclaire et nous dirige.

Nous nous proposons de traiter plusieurs points de philosophie, et nous allons d'abord exposer quelques

uns des principes d'après lesquels nous espérons pouvoir nous diriger.

1. Tout ce que nous pouvons voir, apercevoir ou concevoir, est mouvement, cause ou conséquence de mouvement.

2. Tout corps est mobile, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, soit dans ses éléments. Il n'y a donc pas de repos absolu; car le corps qui tend au repos comme masse, tend au mouvement par ses parties constituantes élémentaires.

3. Le mouvement est attractif ou répulsif, et essentiellement communicable.

4. Le mouvement dans certaines conditions, et surtout dans les corps organisés vivants, porte en lui-même la disposition à se reproduire spontanément, ou du moins par l'effet de causes si simples ou si éloignées qu'elles échappent à tous nos moyens d'investigation et d'analyse.

5. Le mouvement organique qui se continue ou qui se répète de lui-même, après l'action d'une première cause, est la source des habitudes et de la mémoire.

6. Le mouvement qui se manifeste dans un corps ou dans une partie, sans communication extérieure évidente, mais en vertu de la composition de ce corps et des rapports établis entre ses composants, ou plutôt encore par un effet plus ou moins immédiat, plus ou moins éloigné de la cause qui a déterminé cette composition et ces rapports; ce mouvement, disons-nous, est, à quelque degré que ce soit, un mouvement vital ou un acte de vitalité. S'il est attractif, c'est un mouvement de composition; s'il est répulsif ou excentrique, relativement aux molécules ou aux parties déjà

rapprochées et combinées, c'est un mouvement de décomposition. Ainsi, le mouvement vital même n'est qu'un passage de la mort à la vie, ou de la vie à la mort, un changement de propriétés, de position et de formes; il commence déjà dans les corps inorganiques; il se développe et se caractérise davantage à mesure que l'organisme se complique.

7. En thèse générale, la nature, dans tous ses actes de composition, procède par degrés insensibles; elle ne fait pas de saut. D'où il suit nécessairement que ses actes sont constamment liés; qu'ils sont tous en rapport de nature avec leurs causes et avec leurs conséquences immédiates, et que, dans leur origine, dans leurs transitions, dans leurs terminaisons, ils échappent à tous nos moyens de recherche. De là encore cet axiome philosophique : *La cause doit renfermer tout ce qui est dans l'effet.*

8. Il n'y a point de démarcation réelle entre le mouvement et le repos, entre les solides et les fluides, entre l'esprit et la matière, entre l'action nerveuse et le sentiment organique, entre l'idée et la pensée, etc., considérés en général, et il vient toujours un moment où nos distinctions, nos divisions, même les plus utiles, ne doivent être regardées que comme des créations de l'intelligence.

9. La nature tend incessamment à produire, à organiser, à former des êtres nouveaux, d'autant plus compliqués, d'autant plus disposés à exister et à se régénérer par eux-mêmes, qu'un plus grand nombre de causes concourent à les produire, ou qu'un plus grand nombre de partis organiques entrent dans leur formation.

10. Dans la succession *immédiate* des faits, tout s'opère par des procédés analogues, mais aucune cause, aucun effet, aucun corps, ne doit être *absolument* semblable à un autre, car, quelque petite qu'elle puisse être, la différence de volume, de composition et de forme, suffit déjà pour produire la diversité.

11. Il n'y a pas d'effet sans cause, ou en d'autres termes, rien ne se fait de rien.

12. Quelque chose existe, donc quelque chose a toujours existé et existera toujours.

13. Tout ce qui existe a son origine, son état présent, son but ou sa fin, et passe incessamment à d'autres manières d'être.

14. Tout ce qui agit sur nous, tout ce qui tend à modifier notre manière d'être, et qui la modifie, existe réellement et effectivement pour nous et *vice versâ*.

15. Rien de ce qui agit sur nous ne reste constamment dans les mêmes conditions relativement à nous et réciproquement.

16. Bien que l'existence des choses, ou de quelque chose, soit éternelle, les conditions de cette existence sont nécessairement variables et fugitives.

17. Tout enchaînement de cause et d'effets suppose un fait primitif.

Ce premier fait, cette cause première de toutes les existences et de toutes les manières d'être, est le principe de la vie universelle; toutes les causes de modification d'existence qui en émanent, sont des principes particuliers ou individuels de mouvement ou d'animation.

Le premier principe doit donc, soit comme disposition, soit comme cause, renfermer tous les mouve-

ments, toutes les créations, toutes les transformations possibles.

18. Tous les mouvements organisateurs et organiques primitifs, s'opèrent insensiblement dans les espèces, dans les races et chez les individus, depuis l'origine jusqu'à la complète formation de l'être, depuis la première manifestation de la vitalité jusqu'à la mort; l'action vitale se décelant d'abord dans les mouvements moléculaires, de nouvelles fonctions, de nouveaux mouvements instinctifs coïncidant avec la formation de nouveaux organes, et les développements de l'intelligence se trouvant toujours en rapport avec ceux de l'organe central de la sensibilité.

19. Aucun sentiment, aucun instinct, aucune intelligence ne se manifeste pour nous que dans certaines conditions d'organisation de la matière.

20. Malgré des variétés accidentelles infinies, toute organisation s'établit et se développe d'après un ordre, une suite de mouvements coordonnés, déterminés et constants. Or, tout acte de cette nature exclut l'idée de hasard et de fatalité. Cet ordre prouve donc une intelligence.

21. Si d'un côté il faut l'intelligence ou l'esprit pour organiser, pour donner la vie, d'un autre côté il faut la matière pour former les organisations au moyen desquelles l'esprit se développe et se manifeste.

22. Ou l'esprit a toujours existé et il a créé la matière;

Ou la matière a toujours existé et elle a créé l'esprit;

Ou tous les deux ont toujours existé et agissent éternellement l'un sur l'autre.

Mais dans nos conditions d'existence l'esprit ne se manifeste pas sans la matière, ni la matière sans l'esprit, ou sans une cause du mouvement. Nous pouvons donc les regarder comme inséparables et supposer qu'il y a dans l'esprit des dispositions propres à former et à organiser la matière, et dans la matière organisée les dispositions propres à developper et à manifester l'esprit par des actes sensibles.

Voilà ce que l'intelligence humaine, portée vers les objets extérieurs, livrée à la contemplation des phénomènes sensibles, peut nous apprendre. Mais rentrons en nous-mêmes, observons tous les actes de cette intelligence, et nous verrons que l'esprit n'agit pas seulement sur la matière, soit brute, soit organisée; essentiellement actif et mobile, il agit immédiatement par lui-même sur lui-même; il peut parvenir à se connaître; il se dirige, il se commande : les idées produisent d'autres idées, les pensées se fécondent par elles-mêmes, par le travail intellectuel, hors de l'action directe ou immédiate des sens et en l'absence de tout objet matériel. L'esprit a donc des propriétés, des forces, que n'a point la matière, et l'on peut croire qu'il est la cause première de toute création; en d'autres termes, que la disposition au mouvement spontané et à l'ordre est d'abord dans la substance la plus immatérielle possible.

A la vérité, sans le secours des sens et des parties sensibles, l'intelligence, bien que complétement développée, ne se manifeste qu'à elle-même, et semble n'exister que pour elle-même, mais ses mouvements ne sont ni moins nombreux ni moins réels, et si nos yeux ne voient pas les manifestations intimes de

notre jugement et de notre volonté, l'esprit les sent et les distingue.

Dira-t-on que tous ces mouvements intellectuels ne sont dans l'origine que le produit de fonctions organiques ? Mais il faudrait s'entendre sur ce mot *origine;* en supposant que l'origine de la sensibilité, de l'instinct, de l'intelligence, soit dans les mouvements organiques, ne pourra-t-on pas demander quelle est la cause première de ces mouvements et de l'organisation elle-même? Cette cause est-elle une chose matérielle?

Quoi qu'il en soit, l'esprit agit en nous de lui-même, nous le sentons, nous le savons et nous ne pouvons pas comprendre comment cela se fait; c'est que formés d'un corps et d'une intelligence, d'éléments matériels et sensitifs ou intellectuels, nous ne pouvons bien saisir que ce qui se rapproche de notre nature : êtres secondaires, les causes premières sont trop au-dessus de la portée de notre esprit, pour qu'il puisse atteindre, sur ce point, le dernier degré d'évidence.

CHAPITRE II.

Du principe de la vie.

Le principe vital est, pour nous, une cause physiquement inconnue dans son origine, dans son état et dans sa terminaison. Mais s'il nous est impossible de soumettre cette cause à nos sens ni à aucun moyen artificiel d'investigation, nous pouvons du moins observer ce qu'elle fait, ou ce qui s'opère sous son influence.

Placé dans des conditions propres à la fécondation et à la reproduction des êtres vivants, le principe de la vie rapproche, combine, coordonne des matériaux, et, par des élaborations successives et continues, finit par produire des êtres plus ou moins organisés, plus ou moins sensibles, pourvus de toutes les dispositions et de tous les moyens qui doivent entretenir leur existence et leur propagation.

Il agit toujours de la même manière, et détermine, dans les mêmes circonstances, la formation de produits semblables ou analogues; il met en mouvement les éléments organiques, il les assemble, et les range dans l'ordre qui convient à la partie comme au tout; enfin, chacune de ses opérations est prévue et calculée, puisqu'elles tendent invariablement vers un but commun, la formation de l'individu, sa conservation et la multiplication de l'espèce.

Puisque les mouvements qu'il exécute et ceux qu'il détermine constamment sont réglés et coordonnés, ce ne peut être qu'une cause intelligente, qui agit par elle-même, ou un moteur disposé et porté à l'action par une intelligence.

Ce n'est pas une cause intelligente agissant par elle-même, car puisqu'il n'a ni le sentiment de ce qu'il fait, ni la mémoire de ce qu'il a fait, il n'est ni libre ni intelligent; ses moyens et ses actes sont prévus et limités; ils sont soumis à des conditions parmi lesquelles il en est de rigoureuses, et d'autres dont il ne peut s'écarter qu'accidentellement, car tout est préparé d'avance pour faciliter comme pour assurer son action, et la nature ne se montre nulle part douée de plus de prévoyance, que dans les actes par lesquels

elle se dispose à la reproduction des êtres organisés.

Le principe de la vie n'est donc pas, par lui-même, une cause intelligente, c'est un moteur dont les actes sont préparés et dirigés par une intelligence ou par une cause émanée d'une intelligence.

Mais qu'est-ce qui émane immédiatement d'une intelligence?

C'est la pensée.

Le principe de la vie est donc une pensée, c'est un être intellectuel, un germe d'organisation, qui développera l'intelligence au moyen des agents organiques qu'il va produire.

Oui, c'est un être intellectuel, car il a, soit par communication, soit en lui-même, les dispositions à la pensée et à l'activité; il renferme nécessairement, à quelque faible degré que ce soit, la cause de ce qui attire, de ce qui sent, de ce qui distingue; il a *virtuellement* des propriétés distinctives et affectives.

C'est au moyen de ces dispositions et de ces propriétés qu'il se met en rapport avec des parties moins subtiles que lui, et qu'il commence l'organisation, avec laquelle et par laquelle se manifestent la sensibilité, l'instinct et l'intelligence.

Ainsi pour bien comprendre ce qu'est le principe de la vie chez les êtres que nous pouvons observer, il faut admettre qu'il existe un principe vital universel, une intelligence suprême, qui produit et qui règle, de quelque manière que ce soit, toutes les organisations.

On voit alors que la formation de l'homme, comme celle de tous les êtres vivants et intelligents, n'est que la conséquence plus ou moins immédiate d'une pensée,

d'une volonté raisonnée et prévoyante ; que cette pensée qui se manifeste autant par les dispositions qu'elle communique, que par l'organisation matérielle qu'elle détermine, exerce également son influence sur le physique et sur le moral ; qu'à nos yeux mêmes, elle fait paraître ces deux modes de vitalité, c'est-à-dire l'organisme se développant le premier, la sensibilité, l'instinct et l'intelligence, se montrant successivement, d'abord par les mouvements organiques, puis par tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs dont nous allons parler tout-à-l'heure.

——

CHAPITRE III.

Sensibilité latente et percevante.

Lorsqu'on observe l'ordre dans lequel se développent les phénomènes de la vie, chez les êtres organisés intelligents, on voit que, en général, ils dérivent tous d'une première cause évidente, et en particulier, immédiatement et nécessairement les uns des autres.

Cette cause inconnue dans sa nature, mais que nous sommes forcés d'admettre par l'observation de certains effets, est la *sensibilité*.

La sensibilité qui ne commence à se montrer évidemment que dans les êtres déjà pourvus d'une organisation compliquée, est une des conséquences et des modifications du mouvement universel, un résultat du développement de la vie dans certaines conditions organiques, et la cause des mouvements spontanés particuliers des corps dans lesquels elle se manifeste : le mouvement est donc dans son essence.

Considérée comme propriété et comme conséquence immédiate du principe de la vie, la sensibilité assemble des éléments; elle produit, elle organise: c'est la sensibilité *latente* ou organique de quelques physiologistes; son existence se révèle par la manifestation des premiers actes vitaux.

Considérée sous le rapport des mouvements de relation, de l'instinct, de l'intelligence, c'est la sensibilité *percevante*, ou de relation; elle caractérise, en général, les derniers développements de la vitalité.

Nous prions d'observer que par ces mots: sensibilité *latente* et *percevante*, on ne prétend pas créer de nouveaux êtres, ni introduire une cause occulte dans la science. On suppose une cause ou des causes parce que l'on observe des effets; et cette supposition est nécessaire. Que l'on donne à cette cause un autre nom si l'on veut, il faudra toujours l'admettre à moins de supposer en nous des effets sans cause.

On divise aussi la sensibilité en générale, spéciale, physique ou organique, intellectuelle, morale, etc. Toutes ces divisions ont leur utilité que le bon sens indique.

CHAPITRE IV.

Dispositions sensitives, intellectuelles, affectives et mémoratives.

Aussitôt que la sensibilité percevante est notablement ou fortement excitée par une cause quelconque, chez un être intelligent, il éprouve plusieurs modifications dans son existence: d'abord, le sentiment de ce changement d'état qui s'opère en lui-même, puis

le sentiment de bien être ou de mal être, de convenance ou de répugnance, qui résulte de tous les actes de cette nature; enfin la disposition à continuer cette manière d'être, à l'éviter, ou à la rappeler par le souvenir, plus ou moins long-temps après que la cause qui la produisait a cessé d'agir.

Ainsi, lorsque nous sentons un corps, ou lorsque nous voyons un objet, nous avons d'abord le sentiment intime, ou la conscience de l'effet qu'il produit sur nous, l'idée de sa densité, de sa forme, de sa couleur, etc.; il nous convient, il nous est indifférent, ou il nous répugne. Lorsqu'il cesse d'agir sur nos sens, nous conservons encore quelque chose de l'impression qu'il nous a fait éprouver, et, suivant nos dispositions et l'intensité de cette impression, nous pouvons nous la rappeler à des époques diverses et d'une manière plus ou moins exacte.

La sensibilité percevante renferme donc trois dispositions ou propriétés principales dont l'ensemble se développe de plus en plus, à mesure que l'on remonte l'échelle animale, ou que l'organisation s'achève et se complète, savoir:

1° La disposition à distinguer, à sentir la ressemblance ou la différence entre les causes de ses actes et entre ces actes eux-mêmes; elle produit le sentiment des rapports ou *distinctif*.

2° La disposition à sentir, à éprouver le bien-être ou le mal être, la convenance ou la répugnance; c'est la cause prochaine du sentiment *affectif*.

3° Enfin, la disposition à la répétition du mouvement, et la possibilité de l'exercer spontanément, c'est-à-dire après l'action et en l'absence de la cause

ou des causes qui l'ont produit d'abord; c'est la source ou la cause immédiate de la mémoire, c'est la disposition *mémorative*.

De la disposition et du sentiment distinctifs, naît la diversité des sentiments, des sensations, des idées, et par suite, la comparaison, le jugement, la réflexion, c'est-à-dire l'ensemble des fonctions sensitives et intellectuelles.

De la disposition affective et du sentiment de bien être ou de mal être, naissent des goûts, des penchants, le désir, la crainte, la préférence, la volonté, en un mot, toutes les fonctions sensitives, affectives.

De la mémoire naît la possibilité d'exercer les fonctions intellectuelles et affectives sur le passé; de développer l'intelligence par le sentiment rappelé des faits accomplis, et de parvenir aux conceptions les plus abstraites.

De l'exercice de tous ces actes, de toutes ces fonctions sur le présent et sur le passé, naît la *prévision*.

La prévision ou la prévoyance, est le dernier produit et comme le résumé de toutes les élaborations sensitives, intellectuelles et affectives : elle en est le complément puisqu'elle joint l'avenir au présent et au passé.

On pourrait croire qu'il n'est pas nécessaire de mettre en jeu tout le système intellectuel pour former la prévision, car nous voyons des animaux qui, n'ayant qu'un faible degré d'instinct, agissent dans quelque cas avec une prévoyance admirable. La prévision peut donc être spontanée, involontaire et purement instinctive, sans l'apparence d'aucune espèce de raisonnement de la part de l'être qui la manifeste? Sans

doute; mais par elle-même la prévision n'est pas moins le produit d'un travail intellectuel, et si cette intelligence ne vient pas toujours de l'animal qui agit avec prévoyance, c'est qu'elle était nécessairement, au moins comme disposition, dans la cause de son existence, ou dans les lois générales d'après lesquelles il a reçu l'instinct avec la vie organique.

Tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs, sont caractérisés, ou signalés *abstractivement* par les mots *sentiment*, *sensation*, *perception*, *idée*, *comparaison*, *jugement*, *raisonnement*, *réflexion*, *désir*, *volonté*, *pensée*, etc. Nous disons *abstractivement*, parce que ces mots n'ont pas une signification identique; ils ne représentent à l'esprit que des choses analogues ou qui se confondent dans leur origine; c'est ainsi que le sentiment de la douleur, celui d'un corps qui nous touche et la perception actuelle qu'il détermine, ne sont pas le sentiment d'une opération intellectuelle basée sur un souvenir, et encore moins un sentiment de nature affective tel que l'amour ou la haine. Il est donc impossible de donner à ces mots une signification constante et précise; mais tous concourent à représenter des actes qui dérivent immédiatement des propriétés sensitives ou de leurs modifications, et dès lors ils se rapportent en général au mot *sentir*, le plus abstrait de tous. Nous reviendrons avec plus de détail sur ces propositions, et nous verrons par la suite que le développement des dispositions sensitives, distinctives et affectives, forme les deux grandes divisions mentales, l'*entendement* et la *volonté*.

CHAPITRE V.

Conditions générales du développement et de l'exercice de la propriété de sentir à ses degrés divers.

Pour acquérir la notion des objets qui nous entourent, il faut qu'ils soient soumis à nos sens; il faut *sentir, distinguer, comparer* et *juger*.

Pour que cette notion soit portée aussi loin qu'il nous est possible, il faut, en général, la volonté d'exercer les fonctions sensitives et intellectuelles, il faut l'*activité*.

Pour retenir les impressions diverses que les choses ont faites sur nous, pour les comparer et les juger, lorsqu'elles sont accomplies, il faut le souvenir ou la *mémoire*.

Enfin pour désirer ces actes avec leurs conséquences, pour s'y livrer activement, il faut *prévoir*, car il y a toujours de la prévoyance dans le désir.

Pour bien juger il faut considérer séparément les qualités et les rapports, c'est *abstraire*.

Il faut assembler les sujets d'abstraction d'après des caractères communs, et ne former qu'une seule idée de toutes celles qu'ils présentent à l'esprit, c'est *généraliser*.

Ainsi sentir, comparer, distinguer et juger, vouloir, se souvenir, prévoir, abstraire et généraliser, sont, dans l'ordre naturel, des opérations sensitives, intellectuelles, mémoratives et affectives, qui se succèdent immédiatement, et se combinent de diverses manières lorsque nous voulons parvenir à connaître.

Les actes de la sensibilité et de l'entendement ré-

sultent plus ou moins immédiatement, non pas seulement, comme le disent les sensualistes, de l'aptitude à éprouver des sensations, mais aussi, et peut-être plus encore, du développement et de l'exercice de la propriété de *sentir* en général avec *perception*, c'est-à-dire de la possibilité d'être mis ou d'entrer en action par le moi, et le non moi, par des causes intérieures et extérieures, physiques et morales, avec *conscience* de quelques uns des mouvements que ces causes déterminent.

Bien que la propriété générale de sentir se révèle dans toutes les parties vivantes, par la diversité des mouvements, par le choix et la coordination des éléments constitutifs, la sensibilité *percevante* ne commence à se montrer évidemment que dans certains points de l'organisme, et chez les êtres qui, ayant des centres nerveux, jouissent de la faculté de se déplacer ou de se mouvoir volontairement.

Les mouvements *sensitifs*, *distinctifs* et *affectifs*, se manifestent simultanément et sont inséparables. Ils se développent insensiblement depuis les êtres inférieurs jusqu'à l'homme; mais arrivés à ce point, ils prennent tout-à-coup une extension indéterminée, et des caractères qui mettent l'espèce humaine en général incomparablement au-dessus de toutes les autres.

Toutefois, nous disons : *en général*, parce que cette prééminence extrême de l'esprit humain ne se montre pas au même degré dans toutes les variétés de l'espèce, mais elle devient de plus en plus évidente à mesure que le sens intime et la conscience intellectuelle, c'est-à-dire l'aptitude à sentir et à distinguer les actes de l'entendement, s'exercent et se développent;

car en définitive c'est l'intelligence, c'est la science, et surtout la science de lui-même, qui fait l'homme.

CHAPITRE VI.

Actes sensitifs.

A mesure que l'on remonte l'échelle animale, on voit la sensibilité percevante et l'instinct se développer de plus en plus, jusqu'au point de présenter les premiers degrés de l'intelligence. Ils s'étendent également chez l'homme depuis la naissance jusqu'au dernier terme de l'accroissement, et depuis les actes sensitifs les plus simples jusqu'à la manifestation des pensées les plus complexes.

Il n'y a donc pas de limites naturelles entre les diverses parties de ce développement, et les mots qui servent à caractériser les actes instinctifs sont également applicables aux premiers actes intellectuels.

Indépendamment de toute réflexion, de toute volonté, chaque être intelligent a le sentiment de ses rapports avec les objets extérieurs; il a ses causes et ses moyens de réaction sensitive, qui peuvent s'exercer sans qu'il en connaisse ni l'origine, ni la nature, ni le but; ce sont les premiers mouvements sensitifs, les premières conséquences du développement et du jeu de l'organisme ainsi que de la sensibilité percevante. On les représente à l'esprit sous les noms de *sentiments*, de *sensations*, de *perceptions*, d'*idées simples*, d'*idées sensibles* ou qui se forment au moyen de l'action des sens spéciaux

Sentiments.—Le mot *sentiment* représente à l'esprit

un acte indéfini : c'est la conscience d'une modification quelconque qui s'opère dans notre manière de sentir, soit comme résultat de l'action des choses extérieures sur nos parties, soit par l'effet de mouvements organiques, soit enfin par les propres mouvements de l'esprit et de l'âme. Conséquence immédiate de la sensibilité percevante, le sentiment est inhérent à tous ses actes; toujours présent tant qu'elle existe, il est le caractère essentiel de l'animalité : c'est, dans l'organisme, la première manifestation de l'exercice de la propriété de sentir, et dans l'intelligence le dernier sujet de la pensée.

Le sentiment est d'abord distinctif; son premier effet est de nous avertir de ce qui se passe en nous, de ce qui est nous, de ce qui n'est pas nous, et de ce en quoi les choses se ressemblent ou diffèrent.

Dans la vie sensitive ou organique, il se confond avec les sensations internes, avec les besoins, les goûts, les désirs instinctifs : c'est un certain degré d'instinct.

Dans la vie intellectuelle, il distingue les éléments et les mouvements de la pensée, leurs rapports et leurs différences : c'est le sens intime, c'est un commencement de conception ou de conscience intellectuelle.

Dans la vie affective et morale, c'est le sentiment du bien-être et du mal-être, de la convenance ou de la répugnance, du bien et du mal : c'est, avant toute autre preuve, le témoignage que l'être intelligent se rend à lui-même de la justice et de la moralité de ses actes; c'est la conscience proprement dite, c'est un acte tout à la fois instinctif, intellectuel et affectif,

qui suppose nécessairement un degré déjà très avancé d'instinct et d'intelligence. Quelque faible qu'il soit encore, on commence à l'observer dans quelques espèces animales les plus rapprochées de l'homme par leur organisation.

Ainsi, de même que le mot *sentir*, le mot *sentiment* représente tous les mouvements indéfinis de la sensibilité soit distinctive, soit affective, soit intellectuelle, soit morale; mais, en général, le sentiment est toujours plus près de l'instinct que de l'intelligence.

SENSATIONS. — La sensation est un acte sensitif distinct et défini. Suivant quelques psychologistes, elle est interne ou externe, c'est-à-dire qu'elle peut être déterminée par des causes intérieures et organiques ou par des objets extérieurs.

La *sensation interne*, surtout lorsqu'elle est faible, n'est qu'à peine un degré de plus que le sentiment organique; aussi dit-on quelquefois indifféremment : la sensation ou le sentiment de la douleur, du froid, de la chaleur, etc. ; toute la valeur du mot est relative à la nature du fait, et à la perception plus ou moins distincte qui en résulte.

Les *sensations externes* ou proprement dites, établissent nos rapports avec les objets extérieurs ou le non-moi matériel; elles sont distinctes spéciales, et se forment au moyen d'organes particuliers qui sont, ceux du toucher, du goût, de l'odorat, de la vue et de l'ouïe.

Les *sensations spéciales* sont la source des idées sensibles ou objectives, et servent de point de départ et de comparaison aux mouvements intellectuels que l'on représente à l'esprit par des expressions figurées,

comme lorsque l'on dit : la *profondeur*, l'*étendue*, la *clarté* des idées ou des pensées.

La sensation est un acte plus restreint, plus borné que le sentiment, car elle a toujours pour cause occasionnelle une action physique ou matérielle, exercée sur nos parties soit par des corps étrangers, soit par des agents organiques, ce qui la rattache constamment à la vie sensitive, tandis qu'un grand nombre de sentiments appartiennent à la vie morale.

Perceptions. — La perception est l'acte distinctif qui termine le sentiment et la sensation; ainsi l'on suppose que les actes sensitifs spéciaux ou proprement dits, commencent à l'extrémité des parties sensibles, et s'achèvent dans un centre commun qui est le cerveau : la perception est cette dernière partie de l'acte; c'est l'acte qui s'accomplit, qui est senti, compris, distingué, intellectualisé, si l'on peut dire; c'est le mouvement de transition du sentiment et de la sensation à l'idée, de l'indifférence à l'affection. Ainsi il n'y a point de différence notable entre la perception faible ou confuse et le sentiment, entre la perception distincte et l'idée simple.

Idées. — L'idée est la perception achevée; l'image, la représentation ou la notion de tous les mouvements, de tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs ou moraux.

L'idée peut être distincte ou confuse; elle est distincte lorsque toutes les perceptions qui concourent à la former se présentent à l'esprit dans l'ordre le plus conforme à la réalité; elle est confuse ou fausse, ou incomplète, dans le cas contraire.

L'idée a trois caractères principaux : c'est le senti-

ment, la perception ou la représentation, de ce qui agit actuellement sur l'intelligence, ou dans l'intelligence même, ou c'est le souvenir d'un acte sensitif, intellectuel ou affectif quelconque; ou enfin, ce peut être une vue de l'esprit, qui se représente à lui-même dans l'avenir un fait, un objet, une chose de sa création. Parmi ces derniers, les uns peuvent être conformes à l'ordre naturel, à ce qui s'accomplit le plus ordinairement; ce sont des prévisions, les autres sont purement imaginaires et hypothétiques.

Voilà donc plusieurs séries de faits ou d'actes, qui dérivent de la propriété générale de sentir, et plus ou moins immédiatement les uns des autres. Ce sont : les *sentiments*, les *sensations*, les *perceptions* et les *idées* relatives aux objets et aux sujets qui peuvent occuper actuellement la pensée. Ces actes se confondent dans leur origine; mais dans tous les cas, ils sont les premiers matériaux sur lesquels s'exerce l'intelligence.

Nous venons de dire que l'idée en général, est la perception achevée ou complète, l'image, la représentation ou la notion de tous les mouvements, de tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs ou moraux, relatifs au présent, au passé ou à l'avenir.

Bien que toutes les idées sensibles soient des représentations ou des notions plus ou moins fidèles, toutes ne sont pas également simples, toutes ne forment pas des images, c'est-à-dire des représentations figurées suivant les formes corporelles; celles qui nous viennent du toucher et du goût sont les plus simples et le résultat d'un contact ordinairement immédiat : on pourrait même dire que, dans beaucoup de cas, les mouvements qui les précèdent sont plutôt des senti-

ments que des sensations. Celles qui nous viennent de l'odorat et de l'ouïe, si elles ne sont pas moins simples, nous semblent s'exercer moins immédiatement, puisque nous sentons et que nous entendons à distance. Les actes de la vision sont généralement des sensations et des perceptions complexes, se rapportant aux modifications de la lumière, et donnant la notion plus ou moins exacte de l'étendue, de la forme et de la distance des objets. Ces idées sont véritablement des images.

La vision a encore cela de particulier qu'elle nous fait voir les objets hors de nous et à d'énormes distances, bien que leur image ne soit réellement que dans nos yeux, et que, comme pour toutes les autres sensations, la perception et l'idée ne se forment que dans le cerveau. C'est un fait que les physiciens et les physiologistes ne sont pas encore parvenus à expliquer, mais qui, pour nous, est une preuve de l'activité progressive des sens.

Et que l'on veuille bien observer qu'il n'y a point d'erreur en cela; que nous voyons réellement les objets hors de nous, dans leur position respective; que lorsque nous voulons les voir, que nous les *regardons*, nous les jugeons à l'extrémité des rayons visuels, comme lorsque nous touchons un corps, nous le sentons au bout de nos doigts; que ce n'est pas l'habitude ni l'éducation de l'œil qui, comme le prétendent quelques savants, nous les font voir ainsi, car plusieurs espèces animales jouissent à l'instant même de la naissance de l'usage complet de la vision; elles voient fort bien les objets où ils sont et ne commencent point par les chercher où ils ne sont pas.

Les physiciens ne doivent voir dans les effets du son et de la lumière que ce qui peut être soumis aux sens, à l'expérimentation et au calcul; mais le philosophe doit y voir autre chose; pour lui, l'homme n'est pas seulement composé de matière organisée vivante, c'est aussi un être sentant et pensant, chez lequel toute action détermine une réaction. Il doit savoir que l'activité et la portée des agents sensitifs augmente depuis le toucher jusqu'à la vision; que si l'organe de la vue est fait pour admettre la lumière et former des images, il est également construit de manière à donner plus de force et d'expansion à une cause sensitive analogue à la lumière, qui partirait de l'extrémité du nerf optique ou de la rétine; que si la sensibilité oculaire nous met en rapport avec la lumière, c'est qu'il y a entre ces deux choses des rapports de nature et de convenance; que si les rayons lumineux qui forment image sur la rétine, y sont déjà sentis ou distingués, ce n'est pas une raison pour que la cause visuelle active ne se porte pas plus loin, et peut-être au-delà du globe de l'œil.

Quoi qu'il en soit, en raisonnant de cette manière, qui s'accorde avec l'activité de la vision, on aurait peut-être moins de peine à résoudre le problème dont il s'agit, et à se rapprocher de l'instinct universel qui nous fait voir les objets hors de nous et loin de nous.

CHAPITRE VII.

Actes intellectuels.

Du moment où nous éprouvons des sentiments, des

sensations, et où nous avons acquis des idées, il est impossible que nous n'apercevions pas quelques changements, quelques modifications dans notre manière d'être et de sentir; ce premier acte du sens intime, ce premier éveil est l'*attention*. Il faut aussi que, nécessairement, nous sentions des rapports ou des différences : c'est la *comparaison*; que nous affirmions en nous-mêmes quelque chose sur le degré ou la nature de ces différences : c'est le *jugement*. Enfin, un premier jugement peut en appeler un second, un troisième: c'est le *raisonnement* et la *réflexion*.

L'ATTENTION est donc, dans son origine, une perception plus ou moins distincte qui force l'esprit à l'examen. Lorsqu'elle est volontaire, c'est la volonté dans la pensée; c'est, comme l'a très bien dit M. Cousin, « la volonté développée en comparaison et en raisonnement (1). »

La COMPARAISON est la conséquence nécessaire de l'attention, ou plutôt c'est l'attention appliquée, simultanément ou successivement, à plusieurs objets, ou à plusieurs parties d'un objet, à plusieurs idées, ou à plusieurs parties d'une idée, avec la disposition à connaître leurs rapports et leurs différences.

Le JUGEMENT est le témoignage que nous rendons à nous-mêmes, ou que nous exprimons, sur toutes les ressemblances ou toutes les différences que l'esprit a pu saisir.

Le RAISONNEMENT est une suite de jugements qui tendent à développer la pensée ou à prouver une proposition. Dans son origine, et à l'état le plus simple, le

(1) *Fragments philosophiques*, page 35. Paris, 1826.

raisonnement n'est encore que le jugement : juger, c'est déjà raisonner.

Soit que l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement, continuent de s'exercer sur les mêmes objets ou sur les mêmes sujets, soit qu'ils se portent vers des choses nouvelles, on dit que l'on *réfléchit*. La réflexion n'est donc au fond que l'exercice ordinaire des fonctions intellectuelles, la répétition des actes, ou la transition à d'autres actes. Dans tous les cas l'expression est heureuse et juste, c'est une comparaison de l'esprit avec la lumière.

En définitive,

La Réflexion est un mouvement nécessaire de l'esprit réagissant sur le monde extérieur et sur lui-même; c'est l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, reportés simultanément sur tous les objets et sur tous les sujets de la pensée.

Tels sont les principaux actes qui dérivent immédiatement de la propriété distinctive de la sensibilité; nous ne les considérons ici qu'au plus faible degré, et en quelque sorte à l'état passif. On les verra se développer et s'accroître, à mesure que les causes d'activité ou de mouvement spontané, la mémoire et la prévision viendront s'y joindre.

Les sentiments, les sensations, la perception, l'idée, l'attention, la comparaison, le jugement, etc., sont des actes sensitifs et intellectuels qui s'exercent ordinairement, et surtout lorsqu'il s'agit d'objets déjà connus, avec une telle rapidité que l'on peut dire qu'ils ont lieu simultanément : ainsi, dans un jardin, vous distinguez sur-le-champ, et sans y apporter la moindre *intention*, un oranger ou un myrthe de tous

les objets qui les entourent, et l'idée que déjà vous en aviez acquise se représente tout-à-coup plus ou moins complète à votre esprit qui, dans une autre classe d'idées, reconnaît avec la plus grande facilité des propositions différentes ou opposées les unes aux autres. C'est que le sentiment distinctif, ou différentiel, renferme en lui-même la disposition à tous ces actes ; et si leur succession nous échappe, c'est que rien n'est comparable à la rapidité des mouvements de l'intelligence et à l'activité de la pensée.

Le sentiment distinctif, bien que très simple dans son origine, puisqu'il commence à l'instant même où nous sentons qu'une action exercée sur nous vient d'une cause qui nous est étrangère, ne renferme pas moins les dispositions à des mouvements plus ou moins nombreux, mais qui nous échappent lorsqu'ils ne sont pas assez notables, et qu'ils sont exercés trop rapidement ou sans attention.

Mais il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de distinguer un objet dont les caractères inconnus se confondent avec ceux de plusieurs autres objets, ou d'acquérir des notions exactes qui demandent le concours de l'attention active et de la réflexion volontaire. Toutes les opérations mentales se succèdent alors avec un ordre et une importance qui permettent de les soumettre à l'analyse et d'obtenir la preuve que leur classification n'est pas une chose arbitraire.

Toutefois, ils ne se montrent pas toujours dans le même ordre : et, par exemple, lorsque nous sommes inopinément frappés de la présence d'un objet, les mouvements sensitifs et intellectuels s'exercent d'abord d'une manière passive et l'attention est en quel-

que sorte instinctive et forcée; lorsqu'au contraire nous nous proposons d'examiner quelque chose, c'est l'attention active ou volontaire qui se porte d'abord vers cet objet.

Il y a encore beaucoup de considérations de cette nature qui trouveront leur place dans d'autres parties de ce travail; disons seulement ici, par anticipation, que le défaut d'ordre ou de méthode dans l'emploi des moyens sensitifs et intellectuels, est la cause d'une foule d'erreurs, tandis que l'équilibre et l'harmonie donnent aux fonctions mentales la force et l'unité qui caractérisent le bon sens et la raison.

CHAPITRE VIII.

Actes affectifs.

Les premiers mouvements affectifs sont la manifestation nécessaire et la conséquence immédiate de la propriété affective de la sensibilité. Les uns, tels que les *besoins*, les *appétits*, les *goûts* organiques, se rattachent plus particulièrement à la vie matérielle ou sensitive proprement dite; les autres, tels que le désir, la crainte, la préférence après délibération, etc., se plaçant à un degré plus ou moins élevé d'instinct et d'intelligence. Il est inutile de donner ici la définition de ces mots que tout le monde entend à peu près dans le même sens, et auxquels nous conservons leur signification vulgaire.

Aussitôt qu'au moyen de la perception affective, nous *sentons*, et que nous distinguons les mouvements et les changements divers qui, soit au physique, soit

au moral, s'opèrent dans notre manière d'être, nous trouvons dans chacun d'eux des causes ou des motifs d'affection, de bien-être ou de mal-être, de convenance ou de répugnance, de sympathie ou d'antipathie. Tous les actes que ces sentiments déterminent ou qui s'exercent sous leur influence, sont des actes affectifs qui portent en eux-mêmes la *spontanéité*, l'*activité*, l'*intention*, et la *volonté*.

La SPONTANÉITÉ est l'exercice *libre*, c'est-à-dire hors de toute influence *directe* étrangère à l'économie, de tous les mouvements que l'être vivant peut exécuter.

L'ACTIVITÉ n'est que la spontanéité dans des conditions plus larges; ainsi le mouvement spontané peut se perdre sans se communiquer; le mouvement actif se communique.

Le désir, la crainte, la préférence, l'amour, etc., qui sont des causes de mouvement spontané, mais qui supposent toujours un certain degré d'attention, de jugement, de raisonnement et de prévoyance, sont les causes d'une activité plus notable, c'est-à-dire qu'ils peuvent s'exercer d'une manière plus indépendante de l'organisation matérielle, et même déterminer des mouvements opposés aux besoins, aux appétits organiques; c'est ainsi que jusqu'à ce que ces derniers soient extrêmes, l'animal, même doué d'une faible intelligence, sait pourtant s'abstenir lorsqu'un péril évident s'attache à leur satisfaction.

Chez l'être intelligent, l'activité ne se montre complétement, dans les actes de l'intelligence, qu'avec l'*intention* et la *volonté*.

L'INTENTION est la disposition volontaire et réfléchie à se déterminer et à agir : c'est aussi la fin qu'on se

propose en agissant. L'intention suppose nécessairement un degré très notable de prévoyance.

La VOLONTÉ, seule, indépendamment de tout raisonnement, de toute réflexion, est une détermination aveugle, instinctive, une réaction purement affective. Ainsi l'animal peut sentir, distinguer, comparer, juger, raisonner, réfléchir, sans le vouloir et sans le savoir : mais alors, bien qu'intelligent, il sera passif dans tous ces actes.

Il pourra sentir, désirer, craindre, aimer, vouloir, sans juger, sans raisonner, sans réfléchir ; il sera actif sans être intelligent, ou du moins sans exercer activement son intelligence.

Mais si, au contraire, la volonté se joint au raisonnement et à la réflexion, tous les actes intellectuels qui s'exerceront sous cette double influence, deviendront des facultés intellectuelles, de même que les actes affectifs deviendront des facultés affectives. Ces propositions seront par la suite l'objet d'un examen particulier.

La volonté de sentir, de comparer, de juger, de raisonner, détermine l'attention et la réflexion volontaires ; elle donne à tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs, une force et une activité que, sans elle, ils ne pourraient pas obtenir. Jamais, dans la nature et dans la réalité, ces faits ne sont absolument isolés et séparés ; les propriétés distinctives et affectives de la sensibilité, se retrouvent dans tous les actes de l'intelligence ; elles déterminent nécessairement d'autres phénomènes dont elles renferment en quelque sorte les éléments ou le germe ; ainsi l'attention, le jugement, le raisonnement et la réflexion volontaires,

bien que s'exerçant sur des objets et sur des sujets actuels et présents, contiennent au moins la disposition à la mémoire et à la prévision; car désirer, craindre, délibérer, préférer et vouloir, supposent nécessairement quelque degré de souvenir et de prévoyance.

En définitive, il existe quelque chose du passé et de l'avenir, dans les mouvements intellectuels et affectifs comme dans tous les actes de la nature.

CHAPITRE IX.

Mémoire.— Souvenirs, réminiscences, abstraction, généralisation.

Les mouvements intellectuels et affectifs dont nous venons de parler, peuvent s'exercer plus ou moins fortement, ou plus ou moins souvent sur le même objet, sur le même sujet, sur les mêmes choses; et aussitôt que ces choses ont fait ou déterminé une impression suffisante sur nos parties sensibles, ou sur nos agents moraux, elles se représentent d'elles-mêmes à l'esprit, soit volontairement, soit comme l'effet d'une habitude instinctive. Ce phénomène est la MÉMOIRE.

A la mémoire se rattachent les souvenirs et les réminiscences, qui n'en sont que des modifications ou des nuances.

Le SOUVENIR est le rappel, soit volontaire, soit involontaire, d'un fait depuis long-temps accompli, ou qui n'apparaît plus que comme de loin et incomplétement dans le passé, mais qui pourtant se rattache à d'autres faits, à une suite d'idées présentes à la mémoire.

La RÉMINISCENCE est un souvenir isolé, éventuel, ou

involontaire, d'une chose quelquefois depuis long-temps oubliée.

La mémoire n'est en elle-même ni le sentiment, ni l'idée, ni le jugement, ni la volonté; c'est-à-dire qu'elle n'est ni distinctive, ni affective; mais elle continue ou rappelle tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs ou moraux; c'est la représentation de tout ce qui a modifié notablement notre manière de sentir; c'est la vie dans le passé, c'est un mode particulier d'existence.

La mémoire est une conséquence immédiate de la sensibilité physique et morale; c'est le mouvement sensitif qui se continue ou se répète, après que la cause qui le produisait a cessé d'agir.

Les parties les plus sensibles, sont aussi celles dans lesquelles le mouvement sensitif se continue ou se répète le plus fréquemment et le plus long-temps; et, par exemple, les organes de la vue et de l'ouïe sont déjà doués d'une espèce de mémoire; car lorsque nous avons vu ou entendu plusieurs fois de suite, ou long-temps, un objet qui a fortement agi sur ces organes, nous croyons le voir et l'entendre encore, même lorsqu'il est tout-à-fait hors de la portée de nos sens; et l'impression qu'a reçue le centre sensitif se renouvelle, nous ne dirons pas absolument de la même manière, mais à l'occasion de mouvements sensitifs intérieurs, analogues, le plus ordinairement si faibles et si fugitifs, qu'il est impossible de les apprécier.

Cette disposition à continuer ou à répéter spontanément les mêmes actes, a son origine ou son premier principe dans le mouvement général; c'est un phénomène que l'on observe dans tous les procédés de la

nature, mais dont les caractères se manifestent avec plus d'évidence, et avec des nuances particulières dans les êtres vivants les plus organisés.

Toutes les parties sensibles des animaux sont susceptibles d'habitudes, c'est-à-dire de mouvements qui ont quelques rapports avec la mémoire, en ce qu'ils sont le résultat de la répétition plus ou moins fréquente du même exercice; et, par exemple, le mouvement de la main qui se porte instinctivement sur un clavier, et qui exécute des mélodies et des accords, tandis que l'esprit s'occupe de toute autre chose, n'est en grande partie que l'effet de l'habitude, et, si l'on peut dire, de la mémoire des doigts.

La mémoire qui représente tout, qui rappelle tout, qui renouvelle tout dans l'intelligence, est en quelque sorte un degré d'immortalité; et comme elle s'applique également à ce qui a frappé les sens et à ce qui occupe la pensée, ses opérations forment une suite de tableaux dont la variété est inépuisable.

Entre les objets si divers qui forment ces tableaux, auxquels chaque événement de la vie vient ajouter quelque figure nouvelle, il en est qui sont bientôt effacés, et d'autres plus frappants et plus fixes qui continuent ou rappellent toutes nos affections. C'est parmi ces derniers que l'esprit puise les idées qui fixent le plus notre attention, et se sont ces idées qui entretiennent, et qui, tour à tour, déterminent ses mouvements les plus complexes.

Ces tableaux sont les matériaux d'un autre ordre de mouvements intellectuels et affectifs; tous sous l'influence immédiate de la propriété mémorative de la sensibilité, mais différents de ceux qui se rapportent

aux faits actuels. Et en effet, il est bien évident que, quelque grave, quelque présente que soit à l'esprit l'impression d'un fait, d'un acte accompli, ce n'est plus celle du fait lui-même; autre chose est de s'en souvenir ou de l'éprouver; autre chose est de souffrir ou de se rappeler la souffrance.

Cependant, tout ce qui est rappelé à l'esprit est immédiatement comparé et jugé, plaît ou déplaît, reste en quelque sorte indifférent et sans conséquence, ou fait naître l'affection, le désir, la répugnance ou la volonté. Il y a donc dans les conséquences de la mémoire, toute la suite des opérations intellectuelles et affectives; la mémoire est donc la base d'un mode particulier, d'un autre degré d'intelligence.

Nous dirons plus : sans mémoire, point de système intellectuel. Et en effet, s'il n'y avait pas de mémoire, les agents intellectuels et les mouvements affectifs ne pourraient s'exercer que sur les objets présents et agissants; il serait impossible de rien apprendre, puisque tout serait à l'instant oublié. On ne pourrait alors communiquer les idées ni par le langage articulé, ni par des signes convenus, puisque aucune convention ne pourrait s'établir. Enfin la prévision raisonnée n'existerait pas, puisqu'elle se fonde autant sur le passé que sur le présent.

Toutefois, on conçoit que sans la mémoire il soit possible de comparer, de juger, de réfléchir, d'exercer l'intelligence sur des objets présents; mais ce sont les limites les plus étroites de la pensée, qui, du reste, ne s'y renferme jamais entièrement.

A l'aide de la mémoire on peut, en l'absence de ces objets, se livrer à de nouvelles comparaisons, à de

nouveaux jugements, à d'autres réflexions dont ils sont le sujet, et liant ou rattachant ainsi le passé au présent, former des groupes plus ou moins nombreux d'idées, abstraire, généraliser et prévoir.

L'ABSTRACTION est l'opération intellectuelle ou distinctive qui consiste à isoler les qualités ou les propriétés, à les considérer séparément de leur objet pour en former des êtres particuliers que l'esprit seul peut produire et connaître, mais qui n'ont de réalité que pour lui. Ainsi, dans l'ordre physique, la *longueur*, la *largeur,* l'*épaisseur*, et dans l'ordre moral, la *bonté*, la *vivacité,* le *courage*, sont des êtres abstraits.

La GÉNÉRALISATION est l'application des produits de l'abstraction à un certain nombre d'objets, pour en former des classes, des genres, des espèces : c'est ainsi que tous les corps dans lesquels la densité ou la fluidité prédominent essentiellement sont appelés *solides* ou *fluides*.

L'abstraction est un procédé analytique, et la généralisation est une opération synthétique. Toutes les deux sont fondées sur la mémoire et sur la prévision; car il faut se souvenir pour comparer les qualités de l'objet absent avec celles de la chose présente; il faut prévoir pour assembler avec ordre et convenance.

CHAPITRE X.

Prévision. — Prévoyance, pressentiments.

La PRÉVISION est la possibilité, la faculté, l'action de prévoir en général, et dans toutes les conditions où cette action peut s'exercer. Le mot *prévision* compris

dans ce sens, représente tous les mouvements de l'intelligence vers l'avenir ou sur l'avenir : les présomptions, les suppositions, les hypothèses, les conjectures, l'induction, se rattachent plus ou moins immédiatement à la prévision.

La prévision est ou instinctive ou raisonnée.

La prévision *instinctive*, en ce qui touche à la propagation, à la conservation des espèces et des individus, est une conséquence des dispositions et des fonctions organiques, et en premier lieu, la manifestation d'une intelligence et d'une volonté suprêmes.

La prévision *raisonnée* est un produit de l'intelligence individuelle, acquise et suffisamment développée. Pour prévoir avec motifs, avec raison, il faut avoir senti, comparé, jugé, réfléchi; il faut, le plus souvent, avoir exercé plusieurs fois les fonctions intellectuelles sur le même sujet.

La PRÉVOYANCE est la prévision raisonnée s'exerçant volontairement et dans un but déterminé.

Le PRESSENTIMENT est un acte de prévision instinctive, involontaire, sans but, sans motif déterminé, mais plus souvent fondé sur la crainte que sur l'espérance.

Pour exercer *facultativement* la prévision, c'est-à-dire pour prévoir avec intelligence et volonté, il faut, comme nous venons de le dire, avoir senti, comparé, jugé, réfléchi; mais, de plus, il faut se *souvenir;* car si le sentiment des actes intellectuels s'effaçait à l'instant même, il ne resterait dans l'esprit aucune cause d'affection, aucun motif de désir, ni de crainte, ni de volonté; or, sans intelligence et sans volonté raisonnée, la prévision n'est qu'un instinct, c'est celui de l'animal

qui, parmi les objets qui s'offrent pour la première fois à sa vue, distingue et choisit sur-le-champ ceux qui lui conviennent : c'est la nature qui le guide; c'est un don providentiel.

La prévision raisonnée porte en elle-même tous les éléments de l'intelligence ; elle renferme et résume tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs; elle représente à l'esprit dans un ordre quelconque, au moyen des matériaux acquis, tous les objets et tous les sujets qu'il se rappelle, qu'il entrevoit ou qu'il suppose, et elle les représente avec les caractères qui doivent déterminer à leur égard l'emploi de toutes les forces intellectuelles.

En définitive, la prévision instinctive est un certain degré d'intelligence, communiquée originellement, c'est-à-dire dont les dispositions, transmises par la fécondation, se développent dans l'organisme, et au moyen de l'organisme, comme le principe de la vie, et qui s'exerce à l'insu de l'être qui agit avec prévoyance.

La prévision raisonnée est, au contraire, le résultat d'un travail intellectuel, qui s'opère dans un but connu de l'être qui prévoit et qui a le sentiment de sa prévoyance.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE I[er].

Instinct en général.

Le mot *instinct* s'applique à tous les mouvements intérieurs sensitifs, intellectuels, affectifs et moraux, volontaires ou involontaires, exercés, sans qu'il en connaisse la nature ou la cause, par l'être qui agit *immédiatement* en vertu de son organisation et de ses dispositions natives.

En psychologie, l'instinct commence tout; il se manifeste avec les premiers mouvements organiques; c'est en quelque sorte une intelligence communiquée avec la vie, et qui se développe plus ou moins, suivant le degré d'organisation, les circonstances et les habitudes qui facilitent tout.

L'instinct, chez l'homme, s'arrête ou s'affaiblit aussitôt que nous avons le sentiment intime ou la conscience de nos actes intellectuels; car ce sentiment intime, cette conscience est la ligne de démarcation que nous avons posée entre les mouvements instinctifs et ceux de l'intelligence. Nous disons que *nous avons posée*, car cette démarcation n'est pas dans la nature, c'est une conception de l'esprit. Dans la réalité, il y a de l'instinct partout où il y a de l'intelligence, même dans les cas où la raison domine; et, bien qu'alors le raisonnement le fasse disparaître, il ne le détruit pas.

Les mouvements intérieurs des corps organisés ont des limites qu'ils ne peuvent que rarement dépasser; les organes ont un volume relatif généralement déterminé, et la taille des hommes ne s'élève guère au-delà d'une certaine hauteur : il en est de même de leur esprit. Les grands génies n'apparaissent qu'à des intervalles éloignés, et encore, bien qu'ils soient soutenus et guidés par les travaux de leurs devanciers, ne dépassent-ils le plus souvent les bornes posées à leur époque que par quelques traits de lumière, ou par des élans naturels qui semblent se rapprocher bien plus de l'instinct que de l'intelligence, car on trouve dans leurs ouvrages des vues profondes ou des beautés dont eux-mêmes ne se sont pas toujours doutés, tant la conception en paraît simple et naturelle.

Mais ce qui prouve mieux cette dernière proposition, c'est que, lorsqu'il s'agit de recommencer un travail d'une certaine étendue, et qui échappe à la mémoire, on ne le refait jamais de la même manière, ni semblable en tout point à ce qu'il était d'abord.

Toutefois, du moment où la civilisation est en progrès, les observations s'étendent et se multiplient, les sciences se forment et s'agrandissent, l'esprit général s'éclaire et se fortifie; les méthodes se perfectionnent, au point que l'on finit par mettre à la portée des plus faibles intelligences, des notions positives et raisonnées qui n'étaient encore que des idées obscures et confuses pour les hommes les plus instruits des siècles précédents.

Cela ne veut pas dire que la force des intelligences individuelles soit devenue plus grande, mais les matériaux qui servent de base et d'aliment à la pensée

sont plus nombreux et mieux coordonnés; les principes sont plus généralisés et mieux posés.

Dans tout ce qui ne se rattache pas immédiatement à l'existence, soit de l'individu, soit de l'espèce, la nature nous conduit à son but par toutes les voies et par tous les moyens possibles, mais graduellement, mais insensiblement, et, encore une fois, les actes par lesquels la science et la vérité nous sont acquises, doivent être considérés, pour la plupart, comme instinctifs dans leur origine. En définitive, tout ce qui d'abord n'était qu'inspiration ou le résultat de circonstances que nous appelons fortuites, parce que nous ne voyons pas leurs rapports avec ce qui précède et avec ce qui suit, finit par tomber dans le domaine de la science, aussitôt qu'on le connaît assez pour le soumettre à l'analyse ou au calcul. Or tous les actes de la nature viennent se placer dans ces conditions, pour peu que les sens et l'intelligence puissent les atteindre.

Mais avant l'intelligence il y a quelque chose qui excite les mouvements, qui les dirige, qui les limite : c'est un attribut, une propriété de la sensibilité déjà suffisamment développée; c'est une cause providentielle qui précède la science et le raisonnement, mais qui en tient lieu chez les animaux dépourvus des organes propres à former la pensée, ou chez les êtres intelligents dont les fonctions intellectuelles ne sont encore ni suffisamment développées ni assez exercées.

Des dispositions instinctives s'étendent jusqu'à la vie morale, et posent à notre intelligence des bornes qu'elle ne parvient à dépasser qu'avec le temps et le travail. C'est ainsi que les nations ont leur enfance, leur âge mûr et leur vieillesse comme les individus;

que telles idées, tels goûts, tels penchants sont propres à tel sexe, à tel âge, à telle constitution, à tel peuple, à tel climat. L'instinct est le lien insensible et souvent méconnu qui, par tous les points, dans tous les temps et dans tous les cas, rattache la vie individuelle à la vie générale; voilà pourquoi la liberté absolue, sur laquelle on a tant disputé, devient impossible : c'est que l'homme, ainsi que l'animal, ne jouit du libre arbitre que dans les limites instinctives que l'Être suprême a posées à son intelligence, à ses affections et aux agents de sa volonté.

Considéré dans les individus, l'instinct n'est pas infaillible; mais observé dans les masses, dans les espèces, on voit qu'il ne manque jamais son effet, qu'il ne trompe jamais. Son existence est attachée à la vie organique, elle en est inséparable; il règle, il détermine avec une sûreté admirable tous les mouvements, même ceux qui exigent le concours du plus grand nombre d'organes. On peut en donner pour exemple les actes si nombreux et si compliqués, exercés par certains animaux à l'instant même de leur naissance, ainsi que par l'homme à toutes les époques de sa vie; car on peut dire que la nature pense et agit en quelque sorte pour nous dans une infinité d'actes que de longues observations et tous les efforts du raisonnement peuvent à peine nous faire comprendre, même dans ce qu'ils ont de plus matériel et de plus simple.

L'instinct est donc inné; il est de toutes les époques de l'existence, de tous les moments, tandis que les idées qui nous viennent par les sens s'acquièrent, et que l'intelligence se forme, s'accroît et se perfectionne par l'exercice et par l'usage de la vie.

Nous venons de dire que l'instinct individuel n'est pas infaillible; eh ! pourquoi le serait-il? L'organisation individuelle est-elle toujours régulière et complète? On range parmi les exceptions, ou parmi les monstres, l'animal dont la conformation est vicieuse; mais celui qui n'aurait pas l'instinct de son espèce serait, d'une autre manière, bien plus monstrueux encore.

Ainsi, en thèse générale, considéré dans les espèces et dans les masses, l'instinct ne manque jamais, ne trompe jamais : c'est la vérité même. Il ne dépend pas de l'être organisé considéré comme sentant, raisonnant et voulant; il est une des conditions primitives de sa vie; il lui vient comme l'existence d'une cause qui produit tout, qui organise tout, qui commande à tout.

Cependant, bien qu'il soit indispensable, bien que d'une application si générale, si juste et si bien calculée, l'instinct est aveugle; il n'a pas d'organe particulier, il n'a pas de sens; mais il est un sens par lui-même, un sens universel, inhérent au principe de l'existence organique, développé dans toutes les parties et chez tous les animaux. Il ne fait rien avec raisonnement, avec préméditation, avec science; il ne perfectionne rien, il ne féconde aucune idée : c'est le nécessaire, l'indispensable, c'est ce qui suffit à la vie organique ou matérielle; mais il précède immédiatement l'intelligence dans laquelle il se continue, et l'intelligence a tout ce qui manque à l'instinct.

L'instinct fait sentir confusément qu'une chose est, qu'une vérité existe : c'est l'expérience et l'observation, le raisonnement, le travail de l'intelligence qui nous font distinguer le fait, qui nous le démontrent et nous le prouvent. Si toutes les grandes vérités, toutes les dé-

couvertes absolument nécessaires à l'existence sociale de l'espèce humaine, ont été d'abord senties, ont été faites instinctivement ou fortuitement, elles se sont développées, systématisées et utilisées au moyen de l'intelligence.

Nous ne voulons pas suivre ce parallèle entre l'instinct et l'intelligence; nous dirons seulement que l'on voit cette dernière s'accroître insensiblement à mesure que l'on remonte des espèces inférieures jusqu'à l'homme, mais qu'il vient toujours un moment où, dans la chaîne animale comme dans la vie humaine, l'instinct et l'intelligence se confondent, de telle sorte qu'il est impossible de distinguer les déterminations instinctives de celles qui sont raisonnées, et où l'on pourrait dire avec raison qu'elles sont le produit d'un instinct très fort ou d'une intelligence très faible.

CHAPITRE II.

Les dispositions instinctives se manifestent dans les premiers actes de la volonté, de la mémoire et de la prévision.

Les fonctions sensitives, intellectuelles et affectives ou morales, ne sont, dans leur origine, que des mouvements instinctifs, que la plus faible manifestation de la propriété de sentir en général. Elles peuvent donc s'exercer d'abord sans conscience, sans prévoyance, et quelquefois aussi sans volonté de la part de celui qui les exécute; car il ne sait pas toujours ce qu'il fait; il ne fait pas toujours ce qu'il veut, il fait quelquefois ce qu'il ne veut pas; et, même après le développement complet et un long exercice de l'intel-

ligence, nous sommes loin de pouvoir commander à tous ces actes. Et en effet, nous pensons malgré nous à des objets dont l'idée nous déplaît, et, plus souvent encore, nous cherchons dans notre esprit des pensées qu'il nous refuse.

Nous ne sommes donc pas, *absolument* et en toute circonstance, plus maîtres de vouloir que d'agir.

Relativement à la volonté, la cause la plus ordinaire de cet état passif est l'ignorance du but que nous devons atteindre; car pour vouloir *librement* il faut savoir et prévoir, autrement la volonté n'a pas d'objet, l'intelligence et la raison n'exercent sur elle aucune influence; elle obéit sans examen, sans délibération, à toutes les causes objectives et subjectives qui peuvent la déterminer.

Mais cette ignorance se dissipe par l'exercice même des fonctions dont il s'agit; car aussitôt que le mouvement est donné, le sentiment distinctif se manifeste, et l'animal commence à connaître ce qu'il fait, puisque, nécessairement il compare, il juge, il raisonne, et que dès lors sa volonté va bientôt avoir un but.

L'exercice des actes sensitifs et intellectuels porte avec lui le sentiment du bien être ou du mal être; l'animal trouve bon ou mauvais ce qu'il fait; il continue ou il cesse: c'est le mouvement actif ou la réaction volontaire qui se manifeste.

Mais ce mouvement n'a encore qu'une très faible indépendance; c'est un ressort qui continue d'agir tant qu'il conserve la tension qu'on lui a donnée, et qui ne se remontera jamais de lui-même; c'est une activité communiquée, incomplète et passagère. Que

lui manque-t-il donc? la possibilité de continuer ou de se reproduire, la *mémoire*.

Sans la mémoire, le sentiment des rapports et le sentiment affectif disparaissent avec l'objet, tout s'éteint à la fois. C'est donc la mémoire qui continue ou qui rappelle le mouvement, le sentiment, et en quelque sorte la vie sensitive et intellectuelle.

En continuant ou en rappelant le sentiment des rapports et le sentiment affectif, la mémoire donne à l'esprit la possibilité de distinguer encore les causes d'affection, et aux affections les moyens de porter incessamment l'activité dans l'intelligence. Ainsi l'activité et l'indépendance augmentent à mesure que les fonctions et les mouvements se multiplient.

La mémoire est donc le lien, le moyen d'union, entre les fonctions intellectuelles et affectives; sans elle, à chaque instant, l'esprit serait table rase: les idées seraient comme un sable mouvant; elles ne prendraient aucune forme, ne conserveraient aucun ordre, n'auraient aucune durée; elles ne se trouveraient en rapport que par hasard; elles ne s'uniraient pas, ne se combineraient pas, ne se féconderaient pas.

A quoi se rapporterait le désir si, par une épreuve quelconque, on n'en connaissait pas l'objet? Comment connaîtrait-on cet objet, si on ne l'avait pas sous les sens, ou si son image n'était pas représentée par quelque souvenir? Comment pourrait-on le désirer ou le craindre, si l'on ne se rappelait pas l'effet qu'il produit? Ainsi sans la mémoire il peut bien y avoir des désirs, sous l'influence immédiate de l'instinct, mais sans objet connu, et la volonté reste sans but déterminé. *Ignoti nulla cupido*. Il n'y a pas de prévoyance,

car la prévoyance représente toujours à l'esprit un objet ou un sujet quelconque : or cette représentation est un acte de la mémoire ou un produit de l'imagination qui, elle-même, ne s'exerce que sur des matériaux fournis par la mémoire.

Sans prévision, pas de volonté raisonnée, active, déterminée ; car *vouloir* suppose un acte à produire : or, pour que cet acte soit voulu, il faut qu'il soit prévu, et pour qu'il soit prévu, il faut bien qu'il soit quelque chose, ou qu'il représente quelque chose ; autrement la volonté n'est qu'une disposition au mouvement ou à l'action : c'est *vouloir* et rien de plus ; c'est une faculté virtuelle, c'est une disposition qui attend la cause qui doit la convertir en acte.

Lorsque l'acte s'accomplit, il prend dans l'esprit un caractère quelconque ; il est simple ou composé, agréable ou désagréable ; il exerce le jugement et la réflexion ; il peut, s'il est continué ou rappelé, devenir l'objet d'un désir ou le but d'autres mouvements volontaires.

Le désir, et même la volonté, peuvent donc, *dans leur origine,* n'être que de simples dispositions sans objet et sans but bien déterminé ; un état qui, sans être complétement passif, n'a pas encore en lui-même toutes ses causes d'activité. Ces causes se trouveront en partie dans le mouvement qui leur sera communiqué, par l'objet vers lequel ils tendent, et ensuite, dans la répétition spontanée des impressions que cet objet aura fait naître, c'est-à-dire dans la mémoire.

La nature nous offre à chaque instant des exemples de ce fait, et il suffit de citer les premiers instincts,

tous les penchants, tous les désirs qui précèdent la connaissance de leur objet.

Actuellement, si la volonté même peut, dans son principe, n'être qu'un état mixte, une disposition sans activité effective; si elle est passive relativement à la cause qui doit la déterminer, à plus forte raison tous les autres mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, doivent-ils se trouver dans des conditions passives; et c'est ce qui arrive en effet, car nous nous surprenons souvent à sentir, à distinguer, à aimer ou à craindre et à nous souvenir, sans que l'attention volontaire y ait pris la moindre part.

Mais comment se fait-il que nous soyons si peu maîtres de nos premiers mouvements? C'est que, dans l'origine, ces mouvements ne dépendent pas de nous; ils sont purement instinctifs; c'est qu'ils dérivent de la sensibilité; que la sensibilité, qui se manifeste au moyen de l'organisation, dérive elle-même du principe de la vie, et que le principe de la vie ne nous appartient pas; il nous est communiqué avec toutes les dispositions organisatrices, intellectuelles et affectives qu'il renferme.

L'instinct et l'intelligence se manifestent à tous les degrés par le développement de ces dispositions, par leur transformation en actes ou en fonctions, et par l'exercice de ces fonctions sur le présent, sur le passé et sur l'avenir. Observons depuis la plante jusqu'à l'homme, les êtres vivants agissant par eux-mêmes, par des forces inhérentes à leur organisation, et nous verrons s'agrandir, s'étendre et se modifier insensiblement ce phénomène que nous appelons la *sensibilité* ou la propriété générale de *sentir*, et par suite tous les

actes de l'intelligence. Nous saurons que la cause des premiers faits n'est rien pour les sens ni pour l'esprit; qu'elle ne se révèle que par les faits mêmes; que le dernier de ces faits est toujours celui qui couronne l'œuvre, qui caractérise l'être vivant, et qui lui donne les moyens de continuer par lui-même son existence animale et celle de son espèce : ôtez à l'homme sa prévoyance raisonnée, et aux animaux leur prévoyance instinctive, ils périront, ils ne pourront pas conserver la vie si une prévoyance et des soins étrangers ne viennent à leur secours.

On pourrait donc, par la pensée et par voie d'exclusion, réduire l'animal le plus intelligent à l'état végétatif; mais si, au contraire, nous remontons synthétiquement des mouvements sensitifs les plus simples, aux actes intellectuels et affectifs les plus compliqués, nous verrons se former une unité, une abstraction, qui renfermera tout l'entendement humain. C'est ainsi que la prévision raisonnée est le résultat, l'extrait en quelque sorte, de tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, et qu'elle s'étend ou s'agrandit d'autant plus que l'esprit, convenablement cultivé, s'éclaire et se développe davantage.

Cependant cette prévision n'est aussi qu'un instinct, dans son origine; mais l'instinct est le produit d'une pensée qui n'appartient pas à l'animal : l'instinct universel est la manifestation d'une providence, d'une prévision suprême.

Chaque animal a son instinct auquel il cède d'abord, sans savoir, et en quelque sorte sans vouloir ce qu'il fait; c'est-à-dire sans délibération, sans choix, sans détermination raisonnée; mais lorsqu'il est instruit

par l'expérience, il prévoit malgré lui; car, sans parler de l'habitude, il doit croire que la chose qu'il a déjà éprouvée s'accomplira de la même manière lorsqu'elle se présentera dans des conditions semblables.

Ainsi se trouvent confirmées nos premières propositions, savoir : que tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs, peuvent s'exercer instinctivement et passivement, c'est-à-dire sans connaissance et sans volonté, de la part de celui qui les exécute; ce qui suppose nécessairement que le principe immédiat de la vie et de l'activité, en général, se rattache dans son origine à une cause première, à un moteur universel qui, de quelque manière que ce soit, exerce sur nous une influence à laquelle nous ne pouvons nous soustraire *absolument* dans aucun acte de l'existence.

La prévision, même lorsqu'elle n'est encore qu'instinctive, résume, avons-nous dit, tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs sur le présent, sur le passé et sur l'avenir; elle a ce qui sent, ce qui distingue, ce qui aime, ce qui se souvient. Elle a donc toutes les propriétés de la sensibilité, ou plutôt, c'est la sensibilité même qui, après avoir subi toutes les élaborations intellectuelles, se représente plus active, plus applicable à tous les objets du sentiment et à tous les sujets de la pensée.

Toutefois, et jusque là, cette prévision n'appartient pas plus à l'animal que le principe de sa vie; il n'en a pas la conscience, elle ne réagit pas encore.

La prévision raisonnée est le même fait *dans son origine;* mais soumise à l'action de l'intelligence, soutenue par le jugement, le raisonnement, la réflexion,

elle revient sur elle-même, elle réagit, elle parvient plus ou moins à sentir l'existence et à distinguer la nature des opérations intellectuelles. C'est un premier pas vers la connaissance de soi-même, c'est une science nouvelle, acquise par le moyen d'un sentiment plus subtil, plus élevé, plus actif, le sentiment intime de l'existence, du moi, de la pensée.

Ce sentiment, qui ne se révèle complétement que par le moyen des signes ou du langage, renferme en lui-même les propriétés de la sensibilité, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois distinctif, affectif et mémoratif.

CHAPITRE III.

Sur la transition de l'état instinctif à l'état intellectuel, et sur la conscience intellectuelle et morale.

Nous savons que les mouvements de l'intelligence s'exercent sur le présent, sur le passé et sur l'avenir; que, sous ce rapport, ils forment trois séries ou trois groupes principaux, représentés chacun par un phénomène prédominant : le *jugement*, la *mémoire* et la *prévision*, c'est-à-dire le sentiment actuel ou la notion de ce qu'une chose est, le sentiment rappelé de ce qu'elle était, et celui de ce qu'elle deviendra ou pourra être. Nous savons aussi que les fonctions affectives dans lesquelles réside la cause de la spontanéité et de l'activité, se terminent par un dernier acte, qui est la *volonté*.

Ces distinctions sont faciles à saisir, car elles ne sont pas arbitraires. Et en effet, un acte sensitif ou intellectuel quelconque ne peut se rapporter qu'à ce qui

est, à ce qui a été, ou à ce qui sera, et lui-même a nécessairement son origine, son état et sa fin. Nous ne pouvons donc rien saisir que par des moyens qui s'appliquent à ces trois états, et ces moyens sont représentés en définitive par les mots dont il s'agit.

Il n'en est pas de même lorsque nous voulons distinguer l'instinct de l'intelligence, parce que ces deux choses se confondent de la manière la plus intime; et, par exemple, nous agissons quelquefois avec jugement, mémoire, prévoyance et volonté; nous sommes intelligents, et pourtant nous n'atteignons pas le but que nous nous sommes proposé, parce que nous ne connaissons ni tous les moyens qui peuvent nous y conduire, ni tout ce qui peut nous en éloigner. D'un autre côté, nous pouvons, dans une foule de cas, agir sans jugement, sans mémoire, sans prévision raisonnée, et cependant exécuter sûrement et constamment des actes organiques et intellectuels si compliqués, que c'est à peine si, après de longues études, nous parvenons à nous en rendre compte. Cependant les premiers actes étaient le produit de notre intelligence, et nous regardons les derniers comme des résultats de l'instinct.

Mais en exerçant les uns et les autres, nous apprenons à les connaître, sinon complétement, du moins dans leurs conséquences immédiates relativement à nous, à notre manière de sentir; car dans les organisations élevées ils excitent nécessairement l'action du sentiment distinctif qui renferme les éléments de l'intelligence et celle du sentiment affectif qui produit l'activité et la volonté.

Ainsi, à l'instant même où les dispositions instinctives se transforment en actes, l'intelligence se mani-

feste à divers degrés suivant l'organisation de l'être sensible, et suivant la nature, la quantité et la diversité des choses sur lesquelles l'instinct s'exerce.

L'intelligence est donc une conséquence, on pourrait même dire une continuation de l'instinct; c'est le même fait qui se développe plus ou moins, suivant le nombre et la perfection de ses moyens d'application et d'action, ainsi que d'après le nombre des dispositions qu'il renferme.

L'instinct est, avons-nous dit, partout où des actes de vitalité se manifestent; il est donc dans les mouvements intimes, moléculaires ou élémentaires que déterminent le principe de la vie et la sensibilité latente : car si une force quelconque ne rapprochait ni n'éloignait rien avec choix, aucune organisation ne pourrait s'accomplir. Il est dans la sensibilité générale et percevante : car si rien ne modifiait notre manière d'être, si nous ne sentions rien, nous ne distinguerions pas, nous n'affectionnerions pas, nous n'aurions pas en nous-mêmes la cause de nos mouvements; et si nous ne sentions pas avec perception, nous n'aurions pas même l'instinct des animaux. Il est dans l'intelligence : car nous exerçons à chaque instant avec une précision, un accord, une harmonie admirable, des mouvements de toute espèce; nous comparons, nous jugeons, nous réfléchissons sans avoir plus de connaissance des actes et des procédés intellectuels que des causes et des moyens qui font agir nos membres. La preuve en est dans la création du langage et dans l'invention d'une foule de mots, qui, bien que nous ayons peine à les définir, représentent nos sentiments les plus intimes.

Actuellement, et d'après cet axiome : *La cause doit*

renfermer tout ce qui est dans l'effet, ne pouvons-nous pas dire :

Le principe de la vie renferme la sensibilité latente, c'est-à-dire la cause, la force, la puissance, que nous supposons agir sur les parties organiques élémentaires.

La sensibilité latente renferme le principe de la sensibilité percevante, sous ce rapport qu'elle est la cause de la formation de l'organisme, au moyen duquel cette modification de la sensibilité générale, cette propriété de sentir avec perception, se développe et nous met en rapport avec le monde extérieur ainsi qu'avec nous-mêmes.

La sensibilité percevante manifeste les premiers actes appréciables de l'instinct, et l'instinct lui-même est déjà un degré plus ou moins avancé d'intelligence attaché à l'exercice de toutes les fonctions organiques, sensitives, intellectuelles, affectives et morales, mais hors de l'influence de la conscience et de la volonté raisonnée.

Et en effet, qu'observons-nous dans l'organisation achevée, dans l'organisme considéré comme être matériel et sensible? Des mouvements déterminés soit par des rapports avec les corps extérieurs, soit par des besoins, des désirs, en un mot par des sentiments intérieurs tout instinctifs. A quoi tendent ces mouvements? A sentir, à distinguer la nature de ces rapports, à nous rapprocher des objets qui peuvent satisfaire ces besoins ou qui excitent ces désirs; à nous éloigner de ceux qui n'ont pas ces qualités ou qui agissent dans un sens contraire. C'est l'exercice du sentiment distinctif et du sentiment affectif.

Mais si, d'après ces rapports, ces désirs et ces sentiments, nous continuons d'agir sans conscience et sans volonté raisonnée, dans le sens des mouvements qui les ont produits, ou si nous cessons, nous exerçons encore des actes instinctifs; nous faisons, dans quelque supposition que ce soit, ce qui nous plaît, ou nous cessons de faire ce qui nous déplaît. Or cet instinct est déjà de l'intelligence; car, quelque faibles qu'on les suppose, il y a dans ces actes *jugement*, *mémoire*, *prévoyance* et *volonté* simple. Et en effet, si nous continuons, c'est que nous trouvons la chose bonne ou convenable, c'est que le sentiment de bien-être qui vient de se manifester se continue dans ce que nous éprouvons actuellement, et ce que nous éprouvons nous fait espérer, désirer, prévoir et vouloir la continuation du même état.

Ainsi il y a intelligence, ou manifestation d'intelligence, dans tous les êtres organisés vivants, même lorsqu'ils agissent uniquement sous l'empire de l'instinct, parce qu'il y a de l'ordre, parce que tous leurs mouvements, et surtout ceux qui se rapportent à la conservation et à la propagation des espèces, sont prévus, coordonnés et réglés d'avance. Mais cette intelligence ne leur appartient pas, ils ne l'ont pas acquise, ils n'ont pas la conscience de ses actes, et, s'ils les exercent avec désir, avec volonté, et même quelquefois avec une espèce de raisonnement, ce raisonnement et les déterminations qui en résultent ne sont la suite ni de l'expérience, ni de la délibération, ni du choix motivé : ils ne sont pas libres. Quand même l'animal n'agirait pas absolument d'après son organisation physique, il ne peut pas désirer ni vou-

loir autre chose, il ne peut pas raisonner autrement : ses mouvements intellectuels, ses déterminations et ses actes sont donc encore instinctifs.

Mais aussitôt que les mouvements sont exercés avec *conscience* et volonté raisonnée, c'est-à-dire du moment où ils sont le résultat d'actes sentis ou perçus, distingués, comparés, jugés et voulus, ils cessent d'être instinctifs, ils sont définitivement tombés sous l'empire de l'intelligence.

C'est alors un fait qui prend de nouveaux caractères à l'instant même où un autre fait vient s'y joindre : ainsi tel acte qui était instinctif, parce que nous l'exercions sans le *savoir* et sans le *vouloir*, ou avec le vouloir sans le savoir, c'est-à-dire avec la volonté sans conscience, est acquis à notre intelligence aussitôt que nous avons le sentiment intime, *la conscience* de ce que nous faisons, au moment où le sentiment de cet acte nous porte à le comparer, à le juger, à réfléchir, à délibérer et à choisir.

C'est donc en premier lieu cette conscience, ce sentiment intime de l'acte instinctif, qui lui donne le caractère intellectuel? Oui, le savoir change et modifie tout, la science porte en elle-même la lumière et la vie.

Mais cette conscience, ce sentiment intime, n'est lui-même, dans son origine, qu'un fait instinctif.

C'est donc, en définitive, de l'instinct que naît *immédiatement* l'intelligence.

Mais bien que des actes instinctifs passent incessamment à l'état intellectuel, l'instinct ne se perd pas ; il est toujours là base de nos premiers mouvements, c'est-à-dire de ceux qui, ne tombant pas encore sous

l'action de la conscience, n'ont été soumis ni au jugement, ni à la réflexion; il reste toujours, et dans tout le champ de l'intelligence, le lien qui rattache tous nos actes au principe de la vie et à l'ordre universel.

CHAPITRE IV.

Sur la nature et le siége de l'instinct, et sur le point de départ des déterminations instinctives.

D'après les considérations générales précédentes, il nous semble que l'on peut appeler instinctifs : 1° tous les mouvements spontanés qui, chez les êtres doués de l'organisation et de la vie animale, s'opèrent constamment, suivant les espèces, et plus ou moins directement, dans un but commun de conservation, de reproduction ou de propagation; 2° tous les actes qui commencent et peuvent même quelquefois s'achever indépendamment de la sensation, de la comparaison, du jugement, de la notion et de la réflexion, c'est-à-dire sans le secours de la volonté raisonnée, sans imitation, sans la connaissance des moyens qui les accomplissent, ni des résultats auxquels ils doivent conduire. Le mot *instinct* est l'indication de la cause inconnue et de l'ensemble des actes de cette nature.

En disant que les mouvements instinctifs s'opèrent *constamment* dans un but commun de conservation et de reproduction, on laisse une grande latitude aux développements de la définition, on s'autorise à retrouver l'instinct jusque dans les actes les plus élevés de l'intelligence; car s'il est des animaux auxquels les mou-

vements instinctifs les plus bornés suffisent pour se conserver et pour se reproduire, il en est d'autres auxquels l'instinct seul, même le plus développé, ne suffirait pas : l'homme, surtout, a besoin d'ajouter à l'instinct un degré trés notable d'intelligence, et de conserver dans cette intelligence, ainsi que dans tous les actes qui en émanent, des dispositions instinctives très nombreuses; car l'intelligence seule ne le conduirait pas assez promptement à remplir tous ses devoirs, si un instinct ne lui en faisait sentir la convenance et la nécessité. L'amour de la patrie, le sentiment de la justice et de l'ordre, ne sont d'abord que des instincts; le bon sens et la raison même ont quelque chose d'instinctif : ce sont plus souvent des résultats de dispositions natives, que des produits de la réflexion ou de la culture de l'esprit.

L'instinct et l'intelligence, chez l'homme, sont également nécessaires et inséparables.

Les physiologistes ne considèrent l'instinct que dans les fonctions organiques qui, chez tous les animaux et chez l'homme, concourent immédiatement à la conservation et à la reproduction. Ils placent son siége dans l'appareil ganglionnaire, dans des parties du système nerveux, qui semblent présider plus particulièrement à ces actes de la vie qui s'exercent hors des limites du sens intime et de l'influence de la volonté raisonnée; mais le psychologiste doit porter plus loin l'analyse. Il ne faut pas oublier que le principe de la vie, cause première de nos mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, est dans toute l'économie; qu'avec des caractères et sous des noms divers, il s'étend à tout, depuis l'attraction moléculaire que l'on

suppose, jusqu'aux sympathies morales que l'on observe; qu'entre tous ces mouvements, ceux mêmes qui, par la suite, pourront être soumis à l'action de l'intelligence et prendre place parmi les actes facultatifs, sont d'abord exercés par une espèce de nécessité organique, sans notion, sans réflexion, sans détermination raisonnée volontaire; qu'il est aussi naturel, aussi nécessaire, aussi instinctif, pour nous, de sentir, de comparer, de juger, de raisonner, de désirer, de vouloir, de nous souvenir et de prévoir, qu'il est naturel à l'enfant de crier lorsqu'il souffre, ou d'exercer la succion sur les corps que l'on met dans sa bouche; que ces premiers développements d'une cause inconnue, que cet instinct qui résulte de lois universelles et qui prouve la continuité de leur influence, ne se manifestent pas seulement par l'action de quelques organes, mais par la vie de tous, dans des conditions déterminées d'ensemble et d'unité; qu'il existe avant eux comme disposition, comme *intention*, comme une chose dont les conséquences sont généralement prévues; qu'il détermine leur formation, leur évolution, leurs premiers mouvements, leur ensemble et leur harmonie; qu'il est le principe et l'essence du sens intime distinctif et affectif, de cette conscience qui, étendue aux actes les plus achevés de l'intelligence, met entre l'entendement humain et celui des animaux ces différences que l'exercice, le contact habituel des esprits et l'éducation, finissent par rendre si grands; qu'il est dans la crainte, dans la prévision, dans l'espérance, et que, manifestation du développement métaphysique du principe de la vie, il n'abandonne jamais entièrement l'organisme qu'avec elle.

L'instinct est si bien intellectuel de sa nature, qu'il n'est pas un seul des actes un peu compliqués émanant de lui, qui n'indique une prévision et un dessein, non dans l'être qui agit sans notion et sans conscience, mais dans l'ensemble des causes qui déterminent son action, et que si quelques déterminations sont purement instinctives dans leur origine, elles ont cependant besoin de la comparaison du jugement et du raisonnement pour se terminer et pour arriver convenablement à leur but. Et par exemple, un animal doit se creuser un terrier et se pourvoir de moyens de subsistance pour l'hiver : voilà la cause tout instinctive et la fin de ses déterminations; mais les moyens d'atteindre ce but ne sont-ils pas dans la convenance, dans la forme, dans la distribution du local, dans son choix ainsi que dans celui des substances alimentaires, etc.? Toutes choses dont l'usage et l'accomplissement indiquent évidemment l'emploi des agents intellectuels.

Mais ce qu'il y a de plus admirable, c'est qu'en même temps que les êtres placés par leur organisation aux derniers échelons de l'animalité sont les plus soumis à l'instinct, c'est aussi chez eux que cet instinct se manifeste par les actes dont l'accomplissement semblerait exiger le plus d'intelligence, de prévoyance et d'industrie. Il y a donc, quelle qu'elle puisse être, une cause intelligente qui agit sur eux et pour eux; ou, en d'autres termes, une force, une puissance qui, soit qu'ils y consentent ou non, les fait agir à leur insu. Toutefois, nous ne voulons pas dire que cette cause agisse *incessamment* et *immédiatement* pour les faire mouvoir dans un sens plutôt que dans un autre, mais nous pensons que tous les mouvements coor-

donnés sont une conséquence des dispositions natives que chaque espèce animale tient de sa volonté prévoyante.

D'après Cabanis et quelques autres physiologistes, on peut regarder comme instinctifs, même les actes de nutrition intime; et il nous semble que c'est avec raison, car ils sont réguliers, ils tendent à un but déterminé de formation et de conservation, et ils s'opèrent dans tous les cas très indépendamment de la conscience et de la volonté de l'individu.

Dès lors la cause prochaine ou immédiate du premier mouvement de cette nature est d'abord dans le principe même de la vie, puis, sans doute, dans le produit fonctionnel des premiers rudiments du système nerveux.

Avant la naissance, et en général pendant toute la vie intra-utérine, chez les êtres les plus élevés dans l'échelle animale, le point de départ des mouvements instinctifs est dans les parties soumises à l'influence immédiate du système nerveux ganglionnaire.

Il reste et doit rester le même, à quelques modifications près, pendant toute la vie des animaux qui n'ont pas d'organes encéphaliques, ou qui n'en ont que d'imparfaits, quels que soient d'ailleurs le nombre et la complication de leurs actes instinctifs.

Chez les animaux qui se rapprochent le plus de l'homme par leur organisation et par leur intelligence, le point de départ des déterminations et des mouvements instinctifs qui se rapportent *immédiatement* à la nutrition et à la réproduction, est encore dans l'appareil ganglionnaire; mais avec cette condition, qu'à mesure que les actes de la vie se compliquent, que

d'autres besoins se font sentir, l'intelligence vient se joindre plus manifestement à l'instinct, et l'action cérébrale à celle des premiers agents nerveux.

Ainsi, dans ce cas, les premiers appétits et les premiers actes instinctifs restent toujours sous l'influence de l'appareil nerveux ganglionnaire; mais les moyens de préservation, d'attaque et de défense, qui se rattachent à une suite de mouvements divers et coordonnés, sont le résultat fonctionnel d'une organisation plus compliquée et de l'action d'une cause plus active, plus puissante, et sans doute aussi plus élaborée, dont le siége est dans un centre nerveux ou dans le cerveau.

Le point de départ des déterminations et des mouvements instinctifs qui se rapportent aux premiers actes intellectuels et moraux est aussi dans le cerveau.

Celui des mouvements de la même nature qui se rapportent aux conceptions intellectuelles et affectives les plus élevées, telles que les abstractions, les généralisations et les sentiments moraux, est également dans les organes encéphaliques. Mais ici se présente une question bien difficile à résoudre; la voici :

Cette dernière classe de mouvements instinctifs manifestés dans les idées, dans les pensées, dans les sentiments, et qui, chez l'homme, forme les caractères moraux ou méthaphysiques de l'individu et de l'espèce, a-t-elle *essentiellement* pour organe et pour point de départ exclusif, la substance même du cerveau considéré comme être matériel? ou bien est-elle le produit spécial d'une substance pensante, d'une continuation ou d'une modification du principe de la vie développé dans ses conséquences normales, sensi-

tives, intellectuelles et affectives? En un mot, vient-elle d'un principe spirituel, d'un être intellectuel, devenu intelligent par l'organisation qu'il a produite ou déterminée, et subséquemment, par ses rapports avec tous les objets et tous les sujets de la pensée?

La plupart des philosophes professent aujourd'hui cette dernière opinion, qui remonte à la plus haute antiquité, à des temps où l'homme avait plus d'instinct que de science; et bien qu'ils ne soient pas encore parvenus à l'établir solidement par l'analyse, il nous semble qu'elle est la plus rationnelle, et dès lors la plus probable.

Et en effet, si des actes qui concourent immédiatement à la conservation et à la reproduction de l'individu et de l'espèce sont regardés comme instinctifs, on ne saurait refuser ce titre aux mouvements de nutrition intime; car l'individu se compose de parties, et les mouvements qui concourent à former ces parties et à les entretenir dans l'état normal, contribuent nécessairement à former le tout et à le conserver. Si d'un autre côté on appelle instinctifs certains mouvements qui finissent par tomber en grande partie dans le domaine de la volonté, tels que la succion, la respiration, etc., à plus forte raison doit-on regarder comme appartenant à l'instinct ceux qui sans être moins coordonnés ni moins utiles, sont tout-à-fait et toujours hors de toute influence intellectuelle et volontaire.

Les actes de nutrition intime sont originairement sous l'influence immédiate ou directe du principe de la vie. Or le principe de la vie est une cause intellectuelle, une pensée ou le résultat d'une pensée, une disposition génératrice qui existe avant nous, avant

la formation de nos parties matérielles; si les mouvements qui forment et qui assemblent ces parties sont instinctifs, il faut en conclure que des mouvements instinctifs se rattachent *originairement* et *primitivement* à une substance intellectuelle. Voilà pour leur origine.

Cette cause intellectuelle, ce principe de vie qui produit les mouvements de nutrition, et insensiblement tout l'organisme, se développe lui-même avec cet organisme et par son moyen, au point de devenir une source évidente de nouveaux mouvements instinctifs, d'idées et de pensées, un *corps* et un *esprit :* en d'autres termes, un être physique et métaphysique, qui se manifeste, s'accroît et s'achève sous ces deux formes; qui se met en rapport avec les objets extérieurs par le moyen des parties matérielles et des sens; qui finit par réagir sur lui-même par ses propres pensées, par le *sentiment* qu'il en a, et par la réflexion qui les fortifie : voilà pour leur développement.

Ni la sensibilité ni l'instinct ne sont des choses matérielles; et, bien qu'en rapport avec la matière organisée, ils n'en font point partie, ils peuvent agir sur elle et déterminer ses mouvements au moyen des nerfs ou de la cause nerveuse, sans lui être intimement et inséparablement unis; ils peuvent cesser tout-à-coup d'agir, et abandonner une partie, un membre tout entier, à la mortification, au milieu de toutes les autres parties vivantes : voilà pour leur état.

Ainsi rien ne prouve que, même dans ses premiers actes, dans ses premiers mouvements organisateurs et sensitifs, l'instinct soit le produit immédiat des nerfs ou du cerveau, considérés comme êtres matériels;

tout porte à croire, au contraire, qu'il appartient au principe de la vie, qu'il le continue, et que ses rapports avec les parties matérielles s'établissent au moyen de causes intermédiaires, ou d'agents sensitifs inconnus dont les nerfs et le cerveau sont les producteurs et les organes.

On peut donc admettre comme chose très probable que tous les sentiments, toutes les sensations, toutes les idées que font naître les objets présents, sont des matériaux soumis dans le cerveau au travail de l'intelligence; que la comparaison, le jugement, la réflexion qui s'exercent d'abord spontanément et à notre insu, ou involontairement sur ces matériaux, sont des mouvements *instinctifs* qui ont leur siége dans le cerveau, mais sans rapport de nature et de composition avec cet organe. Nous reviendrons encore, et probablement plusieurs fois, sur ce point.

Si ces propositions ont déjà quelque valeur relativement aux actes instinctifs et intellectuels qui se rapportent à des objets présents, elles en ont bien davantage dans des conditions différentes.

Ainsi, supposons que les objets qui occupent actuellement les sens et la pensée disparaissent tout-à-coup, et n'exercent plus d'action sur le cerveau que par le souvenir : l'expérience est facile à faire, il ne faut que fermer les yeux.

Il ne sera plus question alors des objets réels ou sensibles, mais de leur représentation, de leur image; tout, pour le moment, sera dans la mémoire.

Mais qu'est-ce que la mémoire? Ce n'est ni une fonction distinctive, ni une fonction affective; bien que nous puissions distinguer et affectionner les objets qu'elle

nous représente; c'est bien moins encore une chose matérielle, puisqu'elle ne reproduit dans l'esprit que ce qui ne tombe plus sous les sens ou même ce qui depuis long-temps n'existe plus pour eux.

La mémoire est, pour l'esprit, un organe qui, à sa manière, remplace tous les agents qui fournissent des matériaux à l'intelligence; c'est l'esprit qui se régénère en quelque sorte, qui se continue de lui-même, et qui s'exerce sur tout ce qu'il s'est acquis et sur tout ce qu'il a conservé.

Comme la sensibilité percevante, la mémoire proprement dite a son siége dans le cerveau : mais dans quelle partie de cet organe?

On ne l'observe avec tous ses caractères que chez les êtres intelligents : elle est une partie essentielle de leur intelligence; elle en conserve tous les matériaux et tous les produits.

Elle renferme donc tous les éléments de l'intelligence, et encore une fois, elle est, sous ce rapport, une espèce d'organe intellectuel.

L'esprit qui s'exerce sur les matériaux que lui fournissent actuellement les organes des sens et celui de l'intelligence, ne se met en rapport avec ce dernier que par le moyen d'une cause nerveuse on sensitive dont les nerfs et le cerveau sont les producteurs.

L'intelligence qui s'exerce sur les matériaux que lui fournit la mémoire, s'éloigne encore davantage de l'action immédiate des sens et du cerveau, puisqu'elle n'agit que sur des actes accomplis, sur des sujets qui n'ont plus pour nous d'existence qu'en elle-même, que dans le souvenir qu'elle en conserve.

Mais qu'est-ce que l'intelligence si elle n'est pas

un développement métaphysique du principe de la vie ?

Or en considérant la nature des choses, condition d'après laquelle elles se conviennent ou se répugnent, il est permis de croire que la mémoire se rattache bien plus au principe de la vie, instinctivement et intellectuellement développé, qu'aux éléments matériels que ce principe a réunis, ou qu'aux parties qui se sont organisées sous son influence.

Toutes les idées conservées ou reproduites par la mémoire, sont soumises aussi nécessairement, aussi *instinctivement* à la comparaison, au jugement et à la réflexion, que celles qui se forment dans le cerveau par le moyen des matériaux qui sont fournis par les sens.

Ceci posé, supposons qu'au moyen de la mémoire nous formions des catégories de tous les actes que nous avons observés ; que, de l'ensemble de ceux qui se conviennent nous tirions les idées abstraites que l'on représente à l'esprit par les mots *bonté*, *vertu*, *gloire*, etc. : il aura fallu comparer, juger, raisonner ; et, à coup sûr, malgré toute notre attention volontaire et toute notre intelligence, beaucoup de mouvements instinctifs seront opérés à notre insu. Où sera le point de départ de ces mouvements?

Dans quelque partie de la substance cérébrale? Mais il n'y a là ni sensation, ni idées sensibles ou primitives.

Dans la mémoire qui a fourni les matériaux, des abstractions et des généralisations, ou dans l'intelligence qui a comparé, jugé, analysé et coordonné les faits? Cela nous semble beaucoup plus probable.

Et en effet, qu'il y ait quelques rapports de nature entre la sensibilité visuelle et la lumière, entre la sensibilité auditive et le son, entre la substance pensante et la sensibilité de perception, cela se conçoit et cela doit être; mais qu'il y ait le moindre rapport *immédiat* entre la substance cérébrale et les conceptions les plus abstraites, nous ne le concevons pas.

Cependant il existe des mouvements instinctifs jusque dans les plus hautes conceptions intellectuelles, et les sentiments moraux les plus abstraits ne sont pas autre chose : c'est qu'il y a des mouvements instinctifs dont le siége ou le point de départ est dans la substance sentante et pensante.

Actuellement, nous demandera-t-on quelle partie du cerveau est le siége de cette substance pensante?

Nous l'ignorons; mais il nous semble que, quelles que soient la nature et la complication de l'acte intellectuel qui s'opère, son siége doit être dans un seul point : car là où se fait la perception, là s'exercent aussi la comparaison, le jugement, le raisonnement, la mémoire, etc.; là où se trouve la mémoire est aussi le siége de la réflexion et le point de départ de la volonté raisonnée. En un mot, le siége de la substance pensante est nécessairement dans le point indivisible vers lequel convergent tous les mouvements qui vont former des idées, et ce point doit être immatériel comme le souvenir, comme la prévision, comme la pensée.

Considéré sous le point de vue le plus général, l'instinct, comme la sensibilité latente, comme la cause de nutrition intime, comme la sensibilité percevante et comme l'intelligence, est une manifestation des

développements du principe de la vie, dans des conditions relatives à l'espèce et à l'individu.

C'est une force qui, d'abord, fait tendre tous les mouvements organiques, sensitifs et affectifs vers un but commun de conservation et de propagation.

Enfin, c'est un lien qui rattache les mouvements de toutes les parties à l'individu, les actes de l'individu à ceux de l'espèce, et les mouvements de l'espèce à ceux de l'universalité des êtres.

L'instinct, puissance communiquée avec la vie, est partout inhérent au principe de la vitalité et aux développements de ce principe; il n'a donc de siége nulle part, il est partout où sont la vie et la sensibilité; on ne peut donc fixer exclusivement dans aucune partie le point de départ des déterminations instinctives en général, mais on peut en rattacher un certain nombre à l'appareil nerveux ganglionnaire, et d'autres au système cérébral.

En faisant ainsi dériver l'instinct du principe de la vie, et ce principe lui-même de lois organiques universelles, on voit que l'être vivant et intelligent se rattache à la nature par son organisation matérielle, et à l'ordre métaphysique par ses dispositions instinctives et par son intelligence; on reconnaît dans la formation et dans les fonctions des parties vivantes, comme en toute chose, que l'ordre constant dans la diversité des productions doit être sous l'influence plus ou moins directe d'une cause intelligente; on conçoit qu'une volonté suprême, qu'une prévoyance infinie, a donné partout l'existence ainsi que les moyens de la communiquer, de la maintenir pendant un temps, et de la propager dans des conditions déterminées; que,

dans son origine, la cause de ces merveilleux phénomènes n'est encore qu'un germe, qu'une disposition qui se développera par des rapports avec les objets au milieu desquels l'être vivant sera placé, rapports qui ne peuvent s'établir qu'après des combinaisons infinies, dont l'organisme présentera les premiers effets sensibles et la pensée le dernier résultat; que l'instinct des individus se confond dans celui des espèces, et ce dernier dans l'instinct universel; que chez l'homme, dernier anneau de cette chaîne immense que forment les êtres organisés, l'instinct, bien que modifié, corrigé, ou presque effacé par les habitudes, l'éducation et l'exercice constant de l'intelligence, ne continue pas moins d'être le lien indestructible qui rattache incessamment la créature au créateur, portant ainsi jusque dans un avenir sans limites ses désirs, ses craintes et ses prévisions.

En considérant l'instinct dans tous ses développements physiologiques et psychologiques, il nous semble qu'il se comporte à peu près comme nous l'exposons dans le tableau suivant :

DÉVELOPPEMENT PHYSIOLOGIQUE ET PSYCHOLOGIQUE DES DISPOSITIONS ORGANIQUES, INSTINCTIVES ET INTELLECTUELLES CHEZ L'HOMME ET CHEZ LES ANIMAUX.

LES ANIMAUX INFÉR.rs	Le principe de la vie, ou, en d'autres termes, la cause déterminante des premiers actes de la vitalité. La sensibilité latente, à laquelle se rapportent:	L'instinct ou les mouvements spontanés et coordonnés de nutrition intime, qui supposent le choix ou l'élimination des molécules alimentaires ou nutritives; l'action réciproque des tissus élémentaires et l'accord des premières fonctions organiques.
L'ENFANT ET LES ANIMAUX SUPÉRIEURS.	L'organisme déjà formé, l'exercice des fonctions organiques et de la sensibilité percevante avec lesquels se manifestent:	L'instinct de relation, de conservation et de reproduction. L'instinct de la première enfance. Les caractères instinctifs des espèces chez les animaux.
	L'intelligence et l'entendement à un faible degré, c'est-à-dire sans conscience évidente des actes intellectuels, et d'abord sans la possibilité de développer la pensée par la communication au moyen du langage articulé.	Commencement d'instinct social et de moralité instinctive entre des animaux de la même espèce ou entre des êtres qui se conviennent. Sympathies, antipathies. Ici commencent à se montrer les caractères instinctifs individuels.
L'HOMME ADULTE ET LE JEUNE HOMME.	Sens intime, intellectuel et affectif; sens commun, bon sens, conscience se développant et se manifestant par la communication des pensées au moyen du langage articulé ou de la parole.	Sentiment instinctif de l'existence des choses, porté du passé et du présent dans l'avenir. Tous les actes sensitifs intellectuels et affectifs, exercés d'abord sans volonté, sans souvenir, sans prévoyance et sans imitation, puis développement complet de l'intelligence.
	Réflexion, abstraction, généralisation; fonctions intellectuelles exercées volontairement et sciemment; vérité prouvée tout à la fois par l'observation, par l'expérience, par le raisonnement et par l'assentiment de la conscience. Raison et savoir.	Instinct social et religieux; sentiments intellectuels et moraux soumis au jugement et à la réflexion. Caractères individuels plus ou moins prononcés, suivant la prééminence des instincts, des goûts, des dispositions natives et des habitudes, etc.

L'instinct ou le naturel, qui forme le caractère moral de l'individu, ne se perd jamais entièrement, mais il se modifie et s'efface à mesure que l'esprit s'accroît : l'homme, avec ses besoins et ses goûts si nombreux et si divers, n'a jamais assez d'instinct pour se passer d'intelligence, ni jamais assez d'intelligence pour n'avoir plus besoin d'instinct.

Cet aperçu, tout incomplet, tout inexact qu'il puisse être, indique dans les développements de l'instinct une marche régulière et prévue; il suffit pour établir que, partout dans la nature, un esprit, une pensée, un dessein précède l'organisation de la matière et prédomine dans toutes les conséquences de cette organisation; qu'un premier acte de volonté une fois manifestée, mais à laquelle tout obéit dans tous les temps et toujours, ne détruit pas le libre arbitre, dans les limites où il peut s'exercer convenablement pour chaque espèce; parce que bien que les individus soient, par leur organisation et par leur instinct, disposés à des actes semblables, ils ne sont pas placés dans des conditions identiques, et que, quand même, ce que nous ne pensons pas, ils seraient portés par leurs penchants à agir d'une manière absolument uniforme, la diversité des circonstances les forcerait à des modifications dans l'exercice de leurs mouvements volontaires.

Cette diversité dans les dispositions instinctives et dans les conditions de leur développement, ainsi que dans leur exercice, devient plus grande à mesure que les organisations se compliquent davantage, et que les instincts qui se multiplient mettent l'animal plus à même d'étendre ses rapports.

Ainsi deux choses tendent à augmenter de plus en plus la liberté des déterminations instinctives; la complication de l'organisme qui multiplie les moyens de rapports, et la diversité des objets qui multiplie la diversité des actes. Toutefois, cette liberté ne devient bien évidente que dans les mouvements compliqués dont l'accomplissement semble exiger un certain degré

d'intelligence, mais surtout chez l'homme, que la variété de ses dispositions, de ses instincts, de ses goûts, place incessamment dans les conditions d'existence les plus diversifiées, et qui peut tout soumettre à la comparaison, au jugement et à la réflexion, avant de choisir et de se déterminer à l'action.

On dit alors que l'intelligence fait disparaître l'instinct. Cela n'est vrai que jnsqu'à un certain point : c'est-à-dire que l'être qui n'a que peu d'intelligence laisse toujours apercevoir la prééminence de son instinct, et que celui qui, au contraire, peut tout raisonner et tout calculer, finit par faire constamment et avec méthode ce que d'abord il ne faisait que très rarement et comme par hasard. C'est ainsi que chez l'homme civilisé, presque tout se fait par imitation volontaire et raisonnée, par habitude et par calcul, de telle sorte que l'instinct ne semble participer presque en rien aux actes très compliqués que nous exerçons presque à chaque instant; mais au fond, ce n'est guère que la substitution du savoir à l'ignorance et de l'intelligence à l'instinct; car ce dernier, loin de se perdre, se manifeste encore à quelque degré que ce soit, toutes les fois que nous étendons nos rapports, ou que nous portons notre attention et nos pensées vers des objets ou des sujets inconnus.

Les instincts particuliers qui forment les caractères, les qualités ou les défauts individuels, sont des dispositions natives que des habitudes contraires peuvent combattre et vaincre, mais que rien ne peut détruire entièrement ; car elles reparaissent bientôt, lorsque l'habitude se perd ou que la force intellectuelle qui les contenait cesse d'agir.

Il en est de même des instincts qui forment les caractères des populations et des espèces : on peut au moyen des institutions morales et politiques, les modifier, en atténuer les effets sur un grand nombre d'individus à la fois, mais au fond ils sont indestructibles.

Enfin, si les instincts individuels, si les dispositions morales particulières, sont loin d'être toujours en rapport avec les coutumes, les manières, les usages, l'ordre établi dans les localités, l'instinct universel est par lui-même et partout conforme au bon sens et à la raison.

LIVRE TROISIÈME.



CHAPITRE Ier.

Intelligence, faculté de connaître, raison.

Le mot *intelligence* s'applique en général au développement et à l'exercice de la propriété distinctive de la sensibilité ; il indique d'abord plutôt le jugement et la conception que l'affection et la volonté, car on peut distinguer des faits ou des actes, juger, raisonner, réfléchir sur des objets présents ou absents, sans y fixer son attention, sans avoir la notion distincte de ces actes, ni la volonté manifeste de les exercer. C'est alors un effet de circonstances indéterminées, un acte spontané de la pensée essentiellement mobile, un phénomène *instinctif*, c'est-à-dire dans l'accomplissement duquel l'être sentant et intelligent n'a le sentiment ni de son intelligence ni de son activité.

Pour que l'intelligence parvienne à tout son développement, à toute sa force ; pour qu'elle dispose facultativement de tous ses moyens d'action : de la comparaison, du jugement, du raisonnement, de la réflexion, etc., il faut que la volonté vienne à son aide ; c'est alors que, sous le nom *d'attention*, cette volonté portée dans tous les mouvements intellectuels, les met en quelque sorte à la disposition de l'être sensible, intelligent et moral ; de l'être sensible et intelligent par les fonctions sensitives et distinctives, de l'être moral par les fonctions affectives, de l'être sensible, intelligent et moral, tout à la fois, par l'exercice

simultané de toutes ces fonctions dont l'ensemble forme l'entendement.

Outre ces degrés divers, l'intelligence agit dans trois circonstances principales, savoir : 1° lorsqu'elle s'exerce sur l'objet présent, qu'elle saisit, qu'elle distingue, qu'elle juge le fait tel qu'il se manifeste actuellement à l'esprit par les sens ; 2° lorsqu'elle agit en même temps sur le présent et sur le passé, au moyen des matériaux que lui fournit la mémoire ; 3° enfin lorsqu'elle s'exerce tout à la fois sur le présent, sur le passé et sur l'avenir.

Chacun de ces mouvements peut s'exercer passivement, c'est-à-dire sans désir et sans volonté.

Activement ou volontairement : c'est un état facultatif.

Sans conscience : c'est un état instinctif.

Avec conscience des mouvements intellectuels : c'est la manifestation caractéristique de l'intelligence la plus avancée.

Sans conscience ou avec conscience de la moralité des actes.

Sans possibilité de représenter les mouvements de la pensée, et de les transmettre au moyen de signes conventionnels.

Enfin avec jugement, volonté, mémoire, prévision raisonnée, conscience intellectuelle et morale ; avec possibilité de représenter et de communiquer tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, de manière à ce qu'ils puissent se reproduire dans une autre intelligence. C'est l'intelligence complète et féconde ; c'est l'entendement humain.

Ce que nous appelons l'*intelligence*, est ce que les

philosophes modernes appellent la faculté de connaître, ou la raison.

Mais, sous quelque rapport qu'on la considère, l'intelligence n'est pas une simple faculté, c'est un ensemble de fonctions qui s'exercent d'une manière soit passive, soit active, et plus ou moins complète chez certains êtres vivants, suivant leur degré d'organisation.

Ainsi, *sentir*, *percevoir*, *comparer*, *juger*, *raisonner*, *réfléchir*, sont des actes sensitifs et intellectuels.

Quelques végétaux sentent et réagissent; ils ont la sensibilité latente ou organique, l'irritabilité et la contractilité; ils jouissent d'une sensibilité vitale générale, diffuse, mais ils n'ont pas de centres sensitifs; ils forment un point de transition.

Des animaux sentent, perçoivent, comparent et jugent instinctivement, sans que l'on puisse supposer que ces actes s'élèvent jamais jusqu'au raisonnement et à la réflexion volontaire. Ils ont des moyens et des centres sensitifs plus ou moins multipliés, mais sans destination mentale, spéciale, notable.

D'autres sentent, perçoivent, comparent, jugent, raisonnent et réfléchissent; ils ont un centre sensitif et des sens spéciaux. Toutefois ce degré d'organisation très avancée ne détermine pas nécessairement la conscience des actes intellectuels.

Exercer *volontairement* et *sciemment* tous les actes de l'intelligence est le propre de l'humanité.

L'intelligence n'est pas la raison, c'est l'exercice quelconque de tous les agents intellectuels.

La RAISON, le bon sens, le sens commun est le résultat de la juste application de ces agents à tout ce

qu'ils peuvent atteindre, à tout ce qu'ils peuvent soumettre à l'assentiment universel.



CHAPITRE II.

Entendement en général.

Le mot *entendement* signifie la réunion, l'ensemble et le mouvement de tous les agents sensitifs, intellectuels et affectifs : ainsi exercer l'entendement, c'est sentir, comparer, juger, réfléchir, vouloir, se souvenir et prévoir : c'est penser.

Ce mot représente donc la possibilité et la faculté *générale* de sentir, de distinguer, d'affectionner, de former la pensée.

La différence de signification entre les mots *intelligence* et *entendement* est peut-être plus difficile à établir et plus subtile qu'importante; toutefois, le mot *intelligence* s'applique, ainsi que nous venons de le dire, plus particulièrement à l'ensemble des mouvements intellectuels, et celui d'*entendement* à la généralité des fonctions intellectuelles et affectives. On peut avoir beaucoup d'intelligence et beaucoup d'apathie, des passions violentes et peu d'esprit.

L'animal qui distingue, qui comprend, qui a un degré quelconque de conception ou d'intelligence, a nécessairement un système intellectuel et affectif, au moyen duquel s'exerce l'entendement; mais cet entendement n'a pas la même portée, la même étendue, la même force, les mêmes causes, les mêmes moyens d'application et d'action chez tous les êtres intelligents.

Tout animal jouissant d'un organisme compliqué et de moyens d'action nombreux et divers, doit avoir un entendement et une volonté, ainsi qu'un libre arbitre, en rapport avec son intelligence et ses affections. Mais nous ne connaissons pas assez l'entendement chez les animaux, même les plus intelligents, pour en raisonner autrement que par induction ou par conjecture, surtout en ce qui touche aux mouvements intimes. C'est l'homme qui doit observer l'homme, et trouver en lui-même les moyens de connaître l'entendement *en général*, ainsi que de faire l'application de cette connaissance à tous les êtres vivants.

On s'étonnera peut-être du grand nombre de mouvements et d'actes qui composent l'entendement en général, c'est-à-dire l'ensemble des fonctions sensitives, intellectuelles et affectives communes à tous les êtres intelligents; l'ignorance orgueilleuse n'a pas coutume de faire aux animaux une part aussi large, et moins les hommes sont éclairés sur les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence, plus ils sont disposés à s'en croire abondamment et exclusivement pourvus, plus ils sont dédaigneux et brutaux pour les êtres chez lesquels on les observe à un moindre degré. Mais dans l'état de civilisation, tout s'adoucit; et à mesure que les dispositions générales à la bienveillance augmentent pour les animaux, on connaît mieux la nature de leurs instincts et la portée de leur intelligence. Du reste, l'instinct, l'intelligence et l'entendement en général, sont accordés aux êtres organisés vivants à raison du degré de leur organisation et du genre de vie auquel ils sont destinés.

L'ordre s'établit dans le système intellectuel aussi

bien que dans l'organisme, et, soit dans la généralité, soit dans l'individu, l'un se développe avec l'autre et l'un par l'autre, avec cette différence toutefois que, par la culture, l'intelligence s'accroît encore long-temps après que les organes ont acquis toute leur perfection, et que des qualités morales très éminentes, telles que la prudence, la modération, l'indulgence et la pitié, ne se manifestent avec toute leur importance caractéristique que lorsque les passions de la jeunesse et de l'âge adulte commencent à s'éteindre.

L'animal doué de la sensibilité percevante a *nécessairement* le sentiment d'une action quelconque exercée sur un ou sur plusieurs de ses sens; celui qui a la sensation, la perception, l'idée, a nécessairement un degré de jugement, de raisonnement, de réflexion, de volonté, et la volonté qui s'accomplit transforme à l'instant même en facultés les actes qu'elle détermine.

L'abstraction et la généralisation sont des conséquences de la mémoire: c'est l'ordre porté dans les produits de cette fonction. Et en effet, il est impossible de tout voir à la fois et de tout retenir; il est impossible que tous les faits et tous les actes fassent sur l'être sensible des impressions égales, semblables ou uniformes; il est impossible que les plus fortes ne laissent pas un souvenir plus distinct et plus durable; il est donc impossible que, sous ce rapport, un ordre quelconque ne s'établisse pas dans l'intelligence. Or, pour coordonner, il faut séparer, distinguer, rapprocher, particulariser, *abstraire* et *généraliser*.

Quant à la prévision, on ne peut pas douter que des animaux, même fort peu intelligents, ne la possèdent et ne l'exercent, car c'est chez eux que l'on observe les

actes les plus admirables de prévoyance instinctive.

En définitive, il n'existe pas une seule espèce animale douée d'un degré notable d'instinct et d'intelligence qui n'ait le jugement, la volonté, la mémoire et la prévision; et il faut que cela soit ainsi, car la privation ou la perte *absolue* d'une seule de ces fonctions détruirait le système intellectuel.

Ce système n'est pas autrement composé chez l'homme que chez les animaux; mais, ainsi que nous pouvons l'observer, il produit bien davantage et va infiniment plus loin, soit par le développement des dispositions natives de l'espèce humaine, soit par la diversité des besoins, des penchants, des goûts qui n'ont pas de bornes, multipliés et modifiés qu'ils sont par les habitudes contractées dans l'état social, soit par des moyens plus nombreux, plus exacts, plus faciles de communiquer les sentiments et la pensée, soit enfin par cette communication même qui permet à l'individu de comparer ses propres mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs avec ceux d'autrui, et de parvenir ainsi à juger, à connaître tout ce qui forme et caractérise l'être moral.

CHAPITRE III.

Entendement humain.

Sans prétendre absolument que quelques espèces animales les plus rapprochées de nous, soit par leur organisation, soit par leur intelligence, n'aient pas un faible sentiment de leurs fonctions intellectuelles et

affectives, on peut croire que l'homme seul, et particulièrement l'homme déjà éclairé par un certain degré de civilisation, a la possibilité manifeste de faire à volonté un retour sur lui-même, de s'examiner mentalement, et de parvenir ainsi à la connaissance de son être intellectuel et moral.

Ce pouvoir ou cette faculté est ce que nous appelons la *conscience* en général : c'est la propriété de distinguer et d'affectionner portée dans les mouvements et dans les actes de la pensée.

Cette double fonction nous a déterminé à reconnaître une conscience intellectuelle, ou *sens intime*, et une conscience affective, ou sens *moral;* mais au fond, c'est toujours la même chose, c'est le même agent appliqué à des faits et à des actes différents, intellectuels, affectifs ou moraux.

Quoi qu'il en soit, c'est au moyen de cette conscience, ou de ces modifications de la conscience, que l'homme parvient à analyser, à recomposer, à connaître, à régler les mouvements intellectuels, à leur donner tout le développement qu'ils peuvent atteindre, à leur trouver des moyens aussi nombreux que divers d'application et de communication. C'est la conscience qui fait de l'entendement humain un système à part, sinon par sa nature, au moins par son étendue, son activité et sa perfectibilité.

Conscience est *science;* elle distingue les actes qui concourent à former la pensée; elle porte l'affection ou la désaffection, c'est-à-dire les causes du mouvement spontané, dans tout ce qui est du ressort de l'intelligence.

La conscience qui distingue les rapports, les res-

semblances ou les différences, n'est donc que le développement de la propriété distinctive de la sensibilité; la conscience qui affectionne, qui nous fait éprouver le bien-être ou le mal-être, la convenance, la disconvenance, et qui nous rend juges de la moralité, est la conséquence de la propriété affective de cette même sensibilité. Sous la première forme, c'est l'esprit; sous la seconde, c'est l'âme.

Ainsi l'esprit et l'âme ne sont que le sentiment distinctif et le sentiment affectif, le sens intellectuel et le sens moral, développés chez l'homme et appliqués à tous les sujets de la pensée.

CHAPITRE IV.

Esprit.

Dans le sens psychologique, l'esprit est le produit le plus élaboré, le plus subtil, des mouvements intellectuels. Il est ce qui *distingue, ce qui donne les formes à la pensée*, ce qui s'étend, s'accroît, se fortifie, se connaît, se régénère par soi-même, par la réflexion et par la communication.

Le mot *esprit*, dans cette acception limitée, est donc déjà un terme abstrait; il représente un être de raison qui, comme tous les autres, a son commencement, son état et sa fin; une chose, dont l'existence est aussi certaine que celle de la sensibilité, de la mémoire, de la prévision et de toutes les causes qui contribuent à la former. Il est, pour nous, ce qu'il y a de plus positif et de plus incontestable, puisque c'est par lui que nous parvenons à connaître tout ce qui agit sur nous,

tout ce qui nous entoure, tout ce qui nous compose et tout ce que nous sommes.

L'ensemble, l'accord, la justesse et l'équilibre de toutes les opérations intellectuelles, élèvent l'esprit au plus haut degré, et le maintiennent dans des limites que l'on signale par les mots : *sens commun,* ou *bon sens* et raison.

L'esprit est à l'intelligence ce que celle-ci est à l'instinct : il l'éclaire et la domine.

L'homme, par son intelligence et par son esprit, est, relativement à tous les êtres organisés vivants et intelligents, ce que cet esprit lui-même est relativement à tous les actes intellectuels ; c'est par son intelligence qu'il conçoit et qu'il parvient à connaître ; c'est par son esprit qu'il prévoit et qu'il invente; enfin, c'est l'esprit qui donne à la pensée les qualités les plus éminentes, la finesse, la grâce, l'élévation, la justesse et la profondeur.



CHAPITRE V.

Ame.

Le mot *âme* est un terme abstrait. Pris dans son acception physiologique, il représente ce qui *anime*, ce qui rapproche, ce qui éloigne par nécessité organique, ce qui aime par sentiment ou par instinct ; c'est, en dernière analyse, le principe de la vie et de la sensibilité, développé chez l'homme sous le rapport affectif.

L'âme dans l'être sensible et intelligent est la source du désir, de la volonté, de la préférence, des affections, et des passions.

Ainsi considérée *abstractivement*, l'âme agit d'abord ou semble agir d'elle-même sans discernement, déterminée par le sentiment seul du bien-être ou du malêtre, de la convenance ou de la répugnance ; elle unit ou elle écarte les objets ou les choses, suivant leurs rapports de nature ou de composition.

Tant que cette action est bornée aux objets matériels et aux besoins organiques, l'âme n'est encore pour nous qu'un simple développement de la propriété affective de la sensibilité, et reçoit des noms divers ; mais lorsqu'elle s'étend à tous les sujets de la pensée *avec conscience des mouvements et des actes*, c'est l'âme humaine, c'est le principe de la vie intellectuelle et morale, c'est l'âme philosophique ; c'est, suivant Descartes, l'être qui se connaît pensant, et qui, par là, se prouve à lui-même son existence.

L'âme n'a point de siége dans l'économie ; on ne sait où elle commence ni où elle finit ; c'est une cause motrice, d'abord inhérente au principe de la vie et de la sensibilité. Sa présence ou son influence, sous des noms divers, est démontrée partout où l'action vitale se manifeste ; car, dans tous les mouvements de composition ou de décomposition, il y a quelque chose d'analogue au choix et à la préférence.

L'âme est donc essentiellement mobile. Soit qu'elle tire le mouvement d'elle-même, soit qu'elle le reçoive, elle le communique à tout ce qui se trouve dans le cercle de ses relations, c'est-à-dire à tout l'être physique et métaphysique.

Comme développement de la propriété affective de la sensibilité, l'âme exerce une influence quelconque

sur tout ce qui se rattache aux actes de l'intelligence; l'âme et l'esprit sont donc inséparables.

Cependant l'un et l'autre semblent parfois agir isolément et librement; c'est-à-dire que les mouvements intellectuels peuvent s'accomplir sans désir, sans goût, sans affection notable, et que, d'un autre côté, nous pouvons désirer ou craindre, croire bonnes ou mauvaises des choses que nous ne connaissons pas, sur lesquelles la comparaison, le jugement et la réflexion ne se sont pas encore exercés. Mais cette indépendance n'est que relative, puisqu'il n'existe pas d'indifférence absolue.

Il n'y a donc, en définitive, que des prééminences, mais ces prééminences sont des traits de caractère. Ainsi tel individu se livre sans examen, sans réflexion, à toute l'exigence de ses désirs, de ses goûts, de ses passions; tel autre calcule froidement et dans son unique intérêt les conséquences de tous ses actes.

Du côté de l'intelligence et de l'esprit sont le jugement, le bon sens, la raison.

Du côté de l'âme sont l'activité, la volonté et les sentiments moraux.

Encore une fois, l'intelligence est l'ensemble des fonctions intellectuelles, même sans conscience notable ou appréciable des mouvements et de la nature des actes.

L'esprit est la conséquence de l'exercice de ces mêmes fonctions avec conscience manifeste des mouvements, connaissance de la nature des actes et possibilité de donner *volontairement* des formes diverses à la pensée.

L'âme est l'ensemble des mouvements affectifs, avec

conscience de la convenance ou de la disconvenance des affections et des actes.

En général, l'intelligence conçoit et raisonne, l'esprit distingue et juge, l'âme affectionne.

Les mouvements de l'esprit sont raisonnés, ceux de l'âme ne sont, *par eux-mêmes*, que des sentiments; ils appartiennent plus à l'instinct qu'à l'intelligence : toutefois aucun acte intellectuel d'une certaine importance ne peut être regardé comme tout-à-fait raisonnable si l'esprit et l'âme ne concourent également à le produire; car les actes *irréfléchis* et *involontaires*, quel que soit leur résultat, ne sont guère que des produits de l'instinct ou de la routine. Or, la réflexion appartient aux mouvements distinctifs qui forment l'esprit, et la volonté vient des mouvements affectifs qui forment l'âme.

L'âme est une cause de mouvement spontané dans la pensée.

L'esprit produit l'ordre dans cette même pensée.

Otez le mouvement, aucun ordre ne peut s'établir.

Otez l'ordre, à quoi sert le mouvement?

Or, il n'y a pas de vie sans mouvement et sans ordre.

L'esprit et l'âme doivent donc être déjà, *au moins comme disposition*, dans la cause première du mouvement coordonné, *dans le principe de la vie*.

CHAPITRE VI.

Esprit et âme, être moral.

Nous avons dit : qu'aucun acte intellectuel d'une certaine portée ne peut être regardé comme tout-à-fait raisonnable si l'esprit et l'âme ne concourent égale-

ment à le produire ; et en effet, leur action simultanée, c'est-à-dire le sens intime ou distinctif, porté dans les affections, et le sens moral ou affectif, appliqué aux mouvements intellectuels, nous donne la connaissance du bien et du mal, du juste, du vrai, du bon, du beau et de la convenance en toutes choses. C'est la manifestation de l'être moral.

L'être moral se forme non seulement de l'ensemble des mouvements intellectuels les plus complexes, mais aussi des sentiments affectifs les plus élevés. Il ne s'agit plus ici d'assembler des pensées simples, des abstractions, des généralisations sur des faits sensibles et matériels, des raisonnements sur des sujets qui ne s'écartent pas notablement des limites de l'instinct, ou des premières conceptions intellectuelles; il s'agit d'acquérir, de comparer, de juger, d'associer, de coordonner les idées, les pensées les plus compliquées, les plus abstraites, les plus généralisées, les plus profondes; d'observer, de méditer, d'imaginer, d'inventer, et de conserver avec réflexion, choix et prévoyance.

L'homme est, sur notre globe, l'être chez lequel se développent à la fois, et au plus haut degré, le plus grand nombre de dispositions sensitives, intellectuelles et affectives. Il a donc comme tous les autres animaux l'instinct avant l'intelligence; mais ses facultés distinctives, portées beaucoup plus loin, lui donnent la possibilité de sentir les mouvements intellectuels les plus fugitifs et les plus compliqués, les nuances et les modifications les plus délicates de la pensée; de les diriger, de les coordonner volontairement ou facultati-

vement, ce qu'aucun animal ne peut faire : l'homme seul a donc l'esprit?

Mais l'action distinctive du sens intime ne s'arrête pas aux mouvements intellectuels ; elle se porte sur les affections ; elle les soumet au jugement ; elle nous met à même de distinguer leurs convenances, leur disconvenance ou leur opportunité ; elle leur pose des limites.

Les animaux ont des besoins, des goûts, des désirs, des affections ; ils ont ce qui aime, parce que ce qui aime, ce qui attire, ou ce qui repousse avec convenance, avec choix, avec préférence, est, au moins comme disposition, inhérent au principe de la vie en général ; mais ils n'ont pas le sens intime, et dès lors leurs affections, bien qu'elles déterminent des mouvements spontanés ou volontaires, n'ont pas de modérateur, pas de frein dans la propre intelligence de l'animal ; l'ensemble de ces affections, soumis à l'instinct, ne s'élève donc pas et ne peut jamais dans ces conditions s'élever à la hauteur de l'âme humaine. L'homme seul a donc une âme active et intelligente ; il a une organisation métaphysique plus achevée, plus complète, des mouvements intellectuels et affectifs plus diversifiés, plus nombreux, plus élevés, qui constituent l'être moral dans son espèce.

L'être moral formé de l'esprit qui distingue, qui juge, qui connaît, qui modifie, qui règle les pensées ; de l'âme qui donne l'activité, a donc en lui-même des causes suffisantes, de mouvements coordonnés et spontanés. Mais la pensée, *en général*, n'a pas de limites ; c'est donc dans l'être moral que se trouvent les moyens de perfectibilité et de progrès indéfinis.

Enfin l'être moral, ayant essentiellement ce qui distingue et ce qui aime, a nécessairement l'intelligence et la volonté; il représente donc en résumé un organisme intellectuel et affectif, un entendement complet.

Puisque ces choses sont inséparables, qu'elles ne se forment que par gradation, qu'elles s'enchaînent de telle sorte que la dernière suppose nécessairement toutes les autres; qu'elles composent une unité, que chacune d'elles concourt essentiellement à produire, les mots qui les représentent peuvent, dans le langage ordinaire, se suppléer mutuellement: aussi, dans beaucoup de cas, dit-on indifféremment l'intelligence pour l'*esprit*, l'esprit pour l'*âme*, et l'intelligence, l'esprit ou l'âme, pour représenter l'ensemble des fonctions mentales. On dit aussi souvent, comme exprimant des choses semblables : les facultés ou les fonctions de l'intelligence, de l'esprit, de l'âme ou de l'entendement, bien qu'il y ait quelques différences entre ces choses. Et par exemple, distinguer et juger sont des fonctions de l'esprit; désirer et vouloir sont des fonctions de l'âme. Distinguer et juger parce qu'on le veut, désirer et aimer parce qu'on a trouvé par le jugement et la réflexion des motifs de préférence pour un objet d'affection, c'est exercer plus que des fonctions, c'est mettre en jeu les facultés de l'esprit et de l'âme.

Ces distinctions peuvent paraître subtiles, car elles sont de la nature des choses que l'on sent plutôt qu'on ne les explique: aussi chacun se sert-il plus ou moins heureusement des expressions dont il s'agit, suivant la finesse du sentiment, la rectitude de l'esprit, la

correction du langage, et quelquefois aussi suivant les dispositions morales du moment et de l'époque. Ainsi, soit par des motifs religieux, soit par d'autres causes qu'il est inutile d'exposer maintenant, c'est le mot *âme* qui prédomine aujourd'hui parmi les philosophes pour représenter la cause de l'ensemble et l'ensemble même des actes sensitifs, intellectuels et affectifs; et, bien que, jusqu'à présent, ce mot n'ait été qu'incomplétement défini, il nous semble que, dans le langage ordinaire, il peut aisément, sinon obtenir la préférence dans tous les cas, du moins remplacer les mots *intelligence*, *esprit*, *entendement*, que par système on lui donne quelquefois pour synonymes; car, en toutes choses, il représente ce qui anime, ce qui donne le mouvement et la vie. Or, avant tout il faut exister, il faut vivre, et nous ne connaissons la vie, nous n'en jouissons réellement, nous n'y sommes attachés, que par nos affections. Nous avons des besoins, des goûts, des désirs, des penchants, et les moyens d'agir conformément à notre manière d'être, à notre *nature,* avant d'avoir de l'intelligence; et bien qu'il y ait dans l'arrangement de nos parties, dans notre organisation physique et morale, tout ce qui prouve une intelligence infinie, cette intelligence-là ne nous appartient pas, elle est tout entière dans les dispositions du principe de la vie. Notre intelligence à nous, celle que nous acquérons par l'exercice de nos organes et de nos agents sensitifs et intellectuels, ne vient que plus tard, et, *sous quelques rapports*, long-temps après que nos affections les plus vives et les plus impérieuses sont développées.

En d'autres termes, depuis le premier moment de

l'existence jusqu'à la fin, tout, dans l'être vivant, est la conséquence plus ou moins immédiate, plus ou moins éloignée du développement d'un principe d'animation et d'organisation. Ce principe est l'âme *en général,* c'est-à-dire *la cause qui anime*, la source de la vie, de la sensibilité, de l'instinct, de l'intelligence et de la volonté; chacune de ces choses, se développant plus ou moins, suivant les dispositions natives, suivant la nature de l'être vivant.

Chez les animaux et chez l'homme, les premiers mouvements intellectuels et affectifs s'unissent pour former un entendement plus ou moins compliqué, bien que renfermé d'abord dans des limites qui ne dépassent guère celles de l'instinct.

Mais l'homme peut acquérir la conscience de ses actes intellectuels et affectifs, et cette connaissance amène le développement et la manifestation de nouvelles forces mentales et affectives qui caractérisent l'esprit et l'âme.

L'âme et l'esprit inséparables dans leur principe et dans leur fin, constituent l'unité que nous appelons l'être moral.

L'être moral est l'âme philosophique et théologique; c'est l'être métaphysique achevé, complet et libre, parce qu'il se connaît sentant, intelligent et voulant; parce qu'il commande à tout le système intellectuel et à lui-même, jusqu'au point de se déterminer par le suicide à l'abandon *volontaire* et *raisonné* de l'organisme matériel : ce que l'homme seul peut faire.

Considéré ainsi au sommet de l'entendement, l'être moral, sous le nom d'*âme*, commande réellement à toutes les facultés; il les soumet à son influence; elles

lui appartiennent, il s'en sert, il les dirige; et l'on peut alors justement regarder les facultés de l'intelligence, de l'esprit, de l'entendement, comme des facultés de l'âme.

Voyons actuellement à combien de choses intellectuelles le mot *âme* est appliqué, même dans le langage ordinaire, c'est-à-dire moins par science et par raisonnement que par sentiment et par instinct.

On appelle âme ;

1° Le principe de la vie et de l'organisation chez l'homme.

2° Le principe de l'intelligence ou ce qui distingue, compare, juge et raisonne.

3° Le principe des affections, de la volonté et des facultés, ou ce qui désire, ce qui craint, ce qui veut, ce qui préfère.

4° Enfin, on appelle *âme* l'être moral, c'est-à-dire le dernier développement de toutes les fonctions sensitives, intellectuelles et affectives dans l'espèce humaine.

Le mot âme représente donc aussi, dans le langage ordinaire, tout notre être métaphysique, de la même manière que le mot corps représente tout notre être matériel; c'est un ensemble de faits et d'actes sortant de la même source, formant un même fait, et qui tendent, *généralement*, à un but commun, le maintien et la propagation de l'existence, sous des formes et dans des conditions déterminées, et *particulièrement*, pour l'homme, à préparer les moyens de parvenir à une autre vie.

Mais la nature conduit les êtres vivants à leur destination par des procédés bien divers; ainsi les uns ont

à peine le plus faible instinct, tandis que d'autres naissent avec les dispositions au développement de la plus haute intelligence. Toutefois, et ce qui prouve bien l'unité du fait, c'est que le dernier degré d'organisation, d'instinct ou d'entendement départi à chaque espèce, ne lui est pas moins utile, pas moins indispensable pour maintenir son existence et pour la perpétuer, que le principe même de sa vie : ainsi ôtez à l'homme ses sentiments distinctifs et affectifs, sa conscience morale, et voyez ce qu'il deviendra.

Il suit de là que, si un principe de vie est la condition nécessaire de l'existence humaine, les derniers développements métaphysiques de ce principe ne lui sont pas moins nécessaires, et que si la cause immédiate de l'organisation et de la sensibilité peut être appelée âme, les derniers résultats de cette cause ne méritent pas moins ce nom que la cause elle-même : et, sans parler de l'instinct religieux qui nous porte invinciblement à croire qu'il existe en nous une force intelligente, un principe de vie pour une autre existence, ne voyons-nous pas que l'être moral agit et réagit incessamment sur tout notre être physique, qu'aucun de ses actes n'est *absolument* sans effet sur le corps ; que, lorsqu'ils sont graves ou prolongés, aucune partie matérielle ne peut se soustraire à leur influence, quelque indirecte, quelque éloignée qu'on la suppose.

Comment, et par quels moyens cette influence s'exerce-t-elle? c'est ce que nous n'examinerons pas ici ; disons seulement que l'homme présente et réunit, avec les modifications que détermine sa nature corporelle et spirituelle, tous les modes d'existence, de vi-

talité, sensitive, intellectuelle et morale. Cette observation portait autrefois un grand nombre de philosophes à reconnaître plusieurs âmes ou plusieurs sortes d'âmes, mais en définitive ce ne sont que des degrés divers du développement métaphysique du principe de la vie.

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE Ier.

Vie sensitive, intellectuelle et morale.

Sentir, distinguer, juger, se rappeler, prévoir et affectionner les sujets *intellectuels et moraux*, sont les caractères particuliers de l'entendement humain.

Borner l'exercice de cet entendement aux objets sensibles et aux affections matérielles, c'est, autant que possible, rester dans la vie sensitive.

Se livrer à la méditation, à l'étude, aux travaux intellectuels, soit par amour de la science, soit pour notre propre bien-être, et pour celui de nos semblables, c'est exercer la vie intellectuelle et morale.

L'homme s'élève ainsi de l'instinct et du sens commun, à la science et à la raison qui concourent simultanément à la perfection de l'être moral.

L'entendement des animaux ne s'étend pas *évidemment* jusqu'aux actes de conscience ; c'est là qu'en quelque sorte commence celui de l'homme, car tout ce que nous faisons avant que ces actes se manifestent, ne s'élève guère au-dessus de l'instinct.

L'entendement a deux espèces de moteurs : l'action des objets extérieurs qui s'exerce par l'intermédiaire de sens, et celle de la pensée, qui s'exerce immédiatement sur elle-même ; c'est-à-dire qu'il a des mouvements communiqués et des mouvements spontanés. Il peut donc être tour à tour passif et actif : il est passif

relativement aux choses extérieures, lorsque, soumis à leur action, il en reçoit le mouvement; il est actif relativement à ces mêmes choses ou à ces mêmes objets, lorsqu'il réagit, ou lorsque, de son propre mouvement, la pensée se porte sur eux.

Il est également passif ou actif relativement à lui-même : il est passif, lorsque le mouvement qui lui est essentiel s'opère à notre insu, sans volonté ou contre la volonté, comme lorsque nous réfléchissons vaguement ou lorsque nous sommes obsédés par des idées que nous voudrions en vain écarter. Il est actif et aussi actif qu'il puisse l'être, lorsque la réflexion, née de nos propres mouvements intellectuels et affectifs, s'opère avec conscience et volonté, ou, si l'on veut, avec attention, conscience et prévoyance.

Le principe de la vie, développé chez l'homme, détermine donc des effets plus nombreux, plus variés, plus généralisés que chez les animaux. Et en effet, les espèces animales, même les plus intelligentes, n'ont à un degré *notable* et *perfectible* ni la conscience intellectuelle, ni la conscience morale. Chez l'homme, au contraire, du moment où l'enfant s'élève de la vie sensitive ou animale à la vie intellectuelle, il commence à sentir les actes de son entendement, il les agrandit, il les perfectionne, et, soit de son propre mouvement, soit par imitation, il acquiert bientôt sciemment et volontairement la faculté de donner des formes diverses à ses pensées ; il arrive à sentir la convenance de ses actes, à distinguer, sur quelques points, ce qui, dans l'état social où il se trouve, doit être regardé comme bien ou mal; il appelle son intelligence au secours de ses affections ; il parvient, au moyen de son esprit, à

diriger son âme, et toutes les forces de son entendement s'unissent pour former sa raison.

C'est dans la vie intellectuelle et morale, mais surtout par ce dernier mode d'existence, que, dans l'état de civilisation, l'homme acquiert, manifeste, conserve et accroît incessamment les qualités et la supériorité qui le distinguent de tous les êtres vivants et intelligents, au point d'en faire en quelque sorte une créature à part. C'est alors qu'il observe, qu'il conçoit, qu'il imagine, qu'il invente, qu'il associe les idées les plus abstraites, qu'il généralise enfin et porte la prévoyance ainsi que le sentiment conservateur jusque vers l'avenir le plus éloigné; c'est alors qu'il sait rendre sa vie utile à lui-même et aux autres par le travail, l'industrie, la science; par la pratique obligatoire des vertus privées et sociales; mais surtout par cet amour de l'ordre sans lequel rien n'arrive constamment ni convenablement au but.

Toutefois, l'instinct, en général, ne nous abandonne pas; c'est lui qui commence, c'est lui qui continue l'enchaînement de tous les actes de la sensibilité; c'est l'instinct qui rattache l'être vivant et intelligent au principe de toute vie et de toute intelligence; c'est lui qui pose des limites à toutes les pensées, qui dirige à son insu l'esprit humain, comme celui de chaque individu; qui conduit les masses comme les composants au milieu de cet ensemble prodigieux, partout conforme à lui-même et jamais absolument identique que nous appelons la nature et l'univers.

L'instinct qui commence la vie intellectuelle et morale, doit être aussi ce qui la termine; car, en définitive, toute chose en ce monde retourne à sa source, et le

principe de la vie émané d'une intelligence, d'une providence suprême, ne doit pas se soustraire *absolument* à cette condition. C'est donc un sentiment instinctif qui accomplit la vie morale, et ce sentiment est l'instinct religieux : c'est la dernière prévision du Créateur, c'est le don le plus précieux qu'il ait fait à l'homme, car ce don renferme l'idée si consolante d'une autre manière d'exister, d'une autre vie ; il porte donc en lui-même l'espérance, et l'espérance est le dernier terme et le résumé de tous les actes de l'esprit et de tous les sentiments de l'âme : jugements, désirs et crainte, mémoire et prévoyance, elle renferme tout, parce que tout concourt à la produire.

CHAPITRE II.

Habitude, éducation.

L'entendement humain, basé sur la conscience, sur la science de lui-même, n'a pas seulement à sa disposition les causes intérieures de ses mouvements spontanés, il a aussi ses causes et ses moyens de perfectionnement qui se développent par l'observation, la réflexion, le travail, qui se fortifient par l'habitude et qui s'achèvent par l'éducation.

L'habitude est une conséquence de la disposition qu'a le mouvement à se continuer, ou à se reproduire de lui même, indépendamment de l'action immédiate de la cause qui l'a produit d'abord. Cette disposition est, comme nous l'avons dit ailleurs, la source de la mémoire. *L'habitude est une seconde nature.*

L'éducation est une suite d'habitudes généralement contractées ou communiquées dans un but d'amélioration et d'utilité privée ou sociale.

L'habitude et l'éducation ne font pas, ne constituent pas l'être intellectuel et moral, mais elles le modifient de manière à le rendre capable de combattre avec succès, de lui-même et par lui-même; de changer, d'effacer, ses dispositions natives; de contracter des goûts divers, de nouveaux penchants, de nouveaux désirs, et de parvenir ainsi à commander aux causes originelles de nos déterminations volontaires.

C'est par l'éducation que nous pouvons arriver au plus haut degré de savoir et de liberté qu'il nous soit permis d'atteindre ; c'est par le travail constant, varié et bien dirigé, que l'entendement humain devient l'instrument merveilleux auquel nous devons ces arts, ces sciences et cette philosophie, qui font du sage le chef-d'œuvre de la création, et des pays civilisés une nature à part, un nouveau monde.

On dit que dans les choses d'ici-bas, les plus petites causes peuvent amener les plus grands effets; cela est vrai généralement, surtout en politique lorsque les intérêts d'un grand nombre sont exclusivement soumis à la volonté d'un seul; car de faibles motifs agissent plus vite et plus efficacement sur l'esprit de l'individu que sur celui des masses dont les opinions se divisent et s'éclairent par la discussion, ou s'effacent devant l'intérêt personnel.

On peut en dire autant de nos déterminations particulières et de nos actes les moins importants en apparence; peu de chose suffit pour les rendre dignes de blâme ou d'éloges; ils sont sous l'influence immé-

diate de nos habitudes, de notre caractère, que ces habitudes modifient, et des circonstances qui dominent tout.

Hors les occasions où l'instinct nous dirige, et où dès lors tous nos mouvements sont conformes aux dispositions de notre nature humaine, nous agissons généralement d'après nos goûts particuliers, c'est-à-dire d'après notre caractère et nos penchants acquis. Dans ce cas, il y a autant de modifications dans les idées et dans la manière de voir, qu'il y a d'individus qui pensent.

C'est sur ces dispositions individuelles que doivent être basés l'éducation sociale et les premiers principes de moralité; car ici se trouvent les causes principales de ce qui peut nous rendre heureux ou malheureux, et quelque éloignées que ces causes nous paraissent, elles renferment tout notre avenir.

C'est dans ce sens qu'aucune de nos actions n'est *absolument* indifférente, parce que leur répétition conduit aux habitudes, et que les habitudes, bonnes ou mauvaises, modifient nécessairement les qualités de l'âme.

Or si l'âme est immortelle, comme c'est notre croyance, aucune de ses qualités ne doit être indifférente; car, en raisonnant d'après l'observation des choses de ce monde, où tout change par des suites infinies de combinaisons, nous voyons que chaque élément a sa destination et sa place marquée suivant la perfection de sa nature; ainsi, il faut des matériaux autrement et plus élaborés pour produire des parties animales que pour former une plante ou un végétal.

Nous pouvons donc justement supposer que l'âme immortelle, essentiellement active et féconde, est disposée, *n'importe de quelle manière, en quel temps, et dans quelle partie de l'univers*, à se régénérer ou à former des êtres nouveaux, d'autant plus parfaits, d'autant plus disposés à de meilleures conditions d'existence, que leur principe sera plus pur et mieux éprouvé.

Arrêtons-nous ici, nous aurons sans doute plus d'une occasion de revenir sur ce point qui a toujours si fortement préoccupé les esprits; mais nous croyons dès à présent avancer une proposition incontestable en disant que, dès cette vie, l'existence la plus heureuse est, toutes choses égales d'ailleurs, celle des personnes qui ayant reçu la meilleure éducation, savent découvrir, dans les révélations de la nature, des sujets inépuisables d'études et d'admiration, et qui entretiennent au fond de leur âme un sentiment indestructible d'amour et d'espérance.

CHAPITRE III.

Sur l'origine, la cause et la nature des idées.

L'origine d'une chose est pour nous l'ensemble des circonstances ou des occasions appréciables qui déterminent son existence.

Sa cause est la puissance ou la force qui la produit et la réalise.

Sa nature est l'ensemble de ses propriétés constitutives.

I. Ceci posé, quelle est l'origine des idées?



C'est une vaste question dont se sont occupés avec plus ou moins de succès tous les psychologistes, et que nous tâcherons de réduire aux termes les plus simples.

Et d'abord, qu'est-ce que l'idée en général? Nous l'avons déjà dit, le mot *idée* est un terme abstrait qui s'applique à tout ce que l'esprit peut saisir, se rappeler, prévoir ou affectionner; l'idée est la représentation, l'image ou la notion de tous les actes, de tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs ou moraux.

L'origine appréciable des idées est donc, en général, dans tous les actes qui se rapportent à la sensibilité percevante ; elle est dans l'impression que les objets font sur nous, dans les mouvements de l'intelligence, dans le sentiment que nous avons de ces mouvements, sentiment auquel on a donné le nom de sens intime ou de conscience intellectuelle; enfin, elle est aussi dans le sentiment affectif ou moral, qui nous fait connaître la convenance ou la disconvenance de tous nos actes, de tous nos rapports, et qui, par le bien-être ou le mal-être qui l'accompagne, donne l'activité à nos fonctions sensitives et intellectuelles.

Puisque l'origine des idées est dans la sensibilité percevante, ainsi que dans les sentiments distinctifs et affectifs qui en dérivent immédiatement, sentir et *distinguer* sont les deux premières conditions sans lesquelles aucune idée ne pourrait se former.

Sentir et *affectionner* sont deux autres conditions primitives sans lesquelles l'esprit n'agirait pas de lui-même, n'aurait pas d'activité, et dès lors ne formerait pas un grand nombre d'idées qui naissent de son pro-

pre travail, c'est-à-dire du raisonnement, de la réflexion et de l'association volontaires des idées ou des pensées.

Enfin le sentiment affectif est, par ses développements, la base des sentiments *moraux*, les plus élevés de tous; et de ces sentiments naissent les idées abstraites qui s'éloignent le plus des objets sensibles: ce sont celles qui se rapportent aux convenances, aux devoirs et à l'instinct religieux.

La sensibilité avec ses propriétés distinctives et affectives, se modifie et s'exerce par des organes différents suivant les objets ou les sujets que nous devons connaître : ainsi elle nous met en rapport avec le monde extérieur, ou le *non-moi*, au moyen des organes des sens spéciaux, et avec nous-mêmes, avec notre être physique et métaphysique, au moyen de ces mêmes organes et du cerveau, dans lequel, ou dans les fonctions duquel résident le sens intime distinctif, ou la conscience intellectuelle, et le sens intime affectif ou la conscience morale. De là des idées sensibles, c'est-à-dire qui se rapportent aux choses matérielles et qui nous viennent par la voie des sens, des idées intellectuelles et des idées morales.

De là aussi des goûts, des penchants, des qualités, des passions et des vices de diverse origine; les uns, qui se rattachent aux premiers instincts et aux objets sensibles, d'autres qui se développent avec l'exercice de l'intelligence, et d'autres enfin qui ne se manifestent que dans un état de civilisation déjà très avancé, tels sont ceux qui se rapportent aux instincts de nutrition, de conservation, de reproduction, et ceux qui naissent des relations sociales de toute espèce

II. Les causes éloignées, les causes premières des idées se confondent avec leur origine; elles sont donc d'abord en nous-mêmes dans la propriété générale de sentir et de percevoir.

Et en effet, avant tout exercice de mouvements sensitifs quels qu'ils soient, il faut des organes et des dispositions prochaines à l'accomplissement des fonctions de ces organes.

Il faut ensuite des causes occasionnelles, des matériaux sur lesquels ces fonctions puissent s'exercer. Or, les causes de l'excitation sensitive, les matériaux sur lesquels doit s'exercer la propriété de sentir sont très divers; les uns appartiennent au monde extérieur, et agissent sur les organes des sens spéciaux, les autres se produisent dans les actes et par le moyen des actes mêmes de l'intelligence. Quant aux idées morales, elles naissent du sentiment affectif, car nous nous représentons à nous-mêmes toutes nos impressions, bonnes ou mauvaises, agréables ou désagréables, et nous avons l'idée du bien-être et du malêtre, de la convenance comme de la répugnance pour nous et pour les autres; mais ce sentiment nous est propre, il se modifie dans chaque individu : les idées morales résultent donc plus immédiatement que les autres de notre manière de sentir, de concevoir et de juger.

Il est presque inutile de dire que les idées intellectuelles et les idées morales ne forment pas dans l'esprit des images figurées, comme le font les idées sensibles que la vue nous fournit; elles nous représentent ou nous rappellent le sentiment de ce qui se passe en nous-mêmes lorsque nous comparons, jugeons ou

réfléchissons, et le sentiment de convenance ou de disconvenance qui résulte de ces actes. Or ces choses n'ont ni consistance, ni goût, ni couleur. Toutefois, cela ne veut pas dire que des idées sensibles ne viennent jamais s'y joindre, mais l'esprit peut distinguer les unes des autres, et c'est assez pour que l'on ne doive pas les confondre dans tous les cas.

Les idées sensibles se produisent immédiatement par l'action des corps qui manifestent leurs propriétés à nos sens : ainsi il suffit de toucher, de voir et d'entendre, pour avoir l'idée de la résistance, des couleurs et du son. C'est l'exercice le plus simple du sentiment distinctif.

Les idées intellectuelles, dont Locke trouvait la source dans la réflexion (1), se forment d'un plus grand nombre d'éléments et de causes occasionnelles : il faut d'abord *sentir* avec perception, c'est-à-dire éprouver le sentiment d'une modification intérieure quelconque; il faut ensuite distinguer, et parfois affectionner; puis, à mesure que l'idée se complique, il faut comparer, juger, réfléchir, non seulement sur l'acte, sur le fait présent qui fixe actuellement l'attention, mais sur le fait passé ou qui vient de nous occuper tout-à-l'heure. Cette dernière opération est la part de la mémoire.

Quant aux idées morales, elles se forment des mêmes éléments que les idées intellectuelles, sous l'influence *nécessaire* du sentiment affectif; mais elles ont besoin d'une condition de plus, de la *précision;* car il peut y avoir des mouvements instinctifs moraux, mais il n'y a pas de véritable moralité sans la conscience et

(1) *Essai sur l'entendement humain*, § II, livre II, chap. VI.

le désir d'atteindre un but convenable ou de remplir un devoir; or il n'y a point de désir, point d'intention, sans quelque prévoyance.

Ainsi, bien que l'origine, la source et la cause immédiate des idées ou des notions que nous pouvons acquérir, soit toujours dans la sensibilité percevante et dans ses propriétés distinctive et affective, il y a encore des conditions particulières, nécessaires à la formation de certaines classes d'idées; ces conditions sont la possibilité de se souvenir et de prévoir. En effet, s'il n'y avait pas de mémoire, il n'y aurait de complet que les sentiments les plus simples, les sensations isolées et les premières idées sensibles, car il est peu d'objets dont nos sens puissent saisir tout l'ensemble d'un seul coup; il faut donc que la mémoire nous rappelle ce que nous avons senti successivement. S'il n'y avait pas de prévoyance, il n'y aurait point de but entrevu ni déterminé, point de coordination volontaire possible, et surtout point d'intention morale. On peut donc affirmer, en thèse générale, que la plupart des idées, même sur les faits actuels, ne se forment qu'à l'aide de la mémoire et de la prévision.

Mais la mémoire et la prévision ne contribuent pas seulement à la formation des idées sur les faits actuels et présents, elles entrent nécessairement dans la production des idées abstraites et des idées générales. Ainsi quand nous prononçons le mot *douceur*, nous nous rappelons à nous-mêmes, et nous réveillons chez celui qui l'entend et le comprend, le souvenir de sentiments agréables et la prévoyance du retour possible de ces sentiments, quand nous nous trouverons dans les circonstances qui doivent les faire naître. Lorsque nous

disons : *un arbre*, nous rappelons à la fois le souvenir des impressions les plus notables que détermine en nous la classe des végétaux que ce mot caractérise, et nous prévoyons en même temps un grand nombre de sentiments, de sensations et d'idées, qui doivent se renouveler lorsque quelqu'un des individus de cette classe sera soumis à nos sens.

La mémoire et la prévision contribuent donc non seulement à la formation des idées en général, mais aussi à la production d'idées particulières qui n'ont actuellement d'objet que dans le passé et dans l'avenir.

III. Quelle est la nature des idées en général ?

La nature des idées est à peu près toujours la même, dans ce sens que l'idée est toujours la représentation à l'esprit d'un fait ou d'un acte sensitif, ou intellectuel quelconque, présent, passé ou à venir ; ainsi nous avons l'idée d'un sentiment, d'une sensation, d'une perception, comme nous avons l'idée de tout autre mouvement sensitif, intellectuel ou affectif, aussitôt que nous l'éprouvons, que nous nous le rappelons ou que nous prévoyons que nous allons l'éprouver.

L'esprit est en quelque sorte un miroir qui réfléchit l'image de tous les éléments de la pensée, et la pensée même. « Le mot *idée*, dit Locke (1), est le terme le plus propre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons. »

Cependant il y a de grandes différences entre les idées sensibles et les idées abstraites ; et par exemple, entre l'idée de la résistance que nous fait éprouver un

(1) Op. cit. Avant-propos.

corps que nous touchons actuellement, et l'idée de la *résistance* que nous trouvons à faire adopter notre opinion à ceux qui sont disposés à penser autrement que nous. L'idée, considérée comme fait sensitif, est pourtant analogue dans les deux cas; dans le premier, c'est l'image d'un obstacle à la pénétration dans l'ordre physique; dans le second, c'est le sentiment du même fait dans l'ordre moral ou métaphysique: aussi le mot *résistance* représente-t-il également bien ce qui se passe en nous-mêmes. C'est qu'en effet, que nous sentions l'image d'un corps par ses propriétés, ou l'image d'une pensée par les mouvements intellectuels qui la composent, c'est toujours *sentir*. Dans le premier cas, c'est l'esprit qui distingue par le moyen des sens; dans le second, c'est encore l'esprit qui sent et qui distingue par-lui même ses propres actes.

Ainsi, quel que soit le sujet auquel s'applique la propriété de sentir, de distinguer et d'affectionner, quelque éloignée de l'ordre matériel que soit une idée, elle emprunte toujours, quand ce ne serait qu'un point de comparaison, quelque chose au travail des sens. Et il doit en être ainsi; car les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, étant une suite *non interrompue* de phénomènes, ils doivent par cela même conserver toujours quelque chose des caractères qu'ils avaient dans leur origine et des premières impressions que les objets ont produites sur nos sens.

Mais si, dans leur principe, les idées sont de la même nature, si elles ont toujours pour caractère essentiel la représentation d'une chose présente, passée ou future, si elles sont toujours la conséquence immédiate du sentiment, de la sensation, de la perception

ou de la *conception*, elles ne sont pas moins infiniment diverses et variables. Elles se modifient ou diffèrent suivant la nature des objets ou des sujets, et forment un tableau mouvant dont les figures ne sont visibles que pour l'esprit qui les distingue, qui pose entre elles des limites, qui les coordonne, qui les associe, qui les combine.

Ces questions sur l'origine, la cause et la nature des idées ont de tout temps occupé les philosophes ; toutes les sectes, toutes les écoles les ont traitées avec des résultats divers, et toujours en exerçant une influence notable sur les opinions morales et religieuses qui servent de base à l'état social ; elles sont donc très importantes : aussi nous aurons sans doute encore bien des fois l'occasion d'y revenir ; mais, pour le moment, nous croyons devoir nous borner à l'exposition rapide de deux opinions qui prédominent aujourd'hui parmi les spiritualistes ou animistes.

Laromiguière place la source des idées dans quatre sentiments, qu'il nomme : sentiment de *sensation,* sentiment de *l'action des facultés de l'âme*, sentiment de *rapports*, et sentiment *moral ;* d'où naissent les idées *sensibles*, les idées *intellectuelles*, et les idées *morales*.

Des idéologues plus récents et plus avancés peut-être, prétendent que les idées ont pour origine et pour cause *l'activité de l'âme s'exerçant par la conscience, ou le sens intime, par la perception extérieure et par la raison intérieure.*

Dans ce dernier système, c'est par la conscience ou le sens intime que se forment les idées de l'âme et de ses facultés ; c'est de la perception extérieure que naissent les idées des corps et de leurs propriétés ; c'est par

la raison intérieure que se forment les idées de Dieu et de ses attributs, de l'infini, du beau, du juste, de l'absolu, du nécessaire, etc.

Bien que cette opinion sur l'origine des idées n'en donne pas encore l'explication complète, elle nous semble préférable à celles que l'on avait proposées jusqu'à présent; elle est le résultat d'une analyse plus exacte, et nous la regardons comme un progrès que l'on doit à la philosophie moderne. Toutefois, nous ne concevons pas bien encore la nécessité de faire intervenir une *raison intérieure*, pour expliquer la formation de certaines idées abstraites; il nous semble que, comme toutes les autres, ces idées résultent des développements successifs de la sensibilité et de l'intelligence chez l'homme, et qu'il suffit d'observer attentivement la manière dont s'opèrent ces développements, pour acquérir des notions assez exactes sur la formation de toutes les idées.

Et, en effet, d'où vient la sensibilité latente?

Elle est le résultat des élaborations intimes que subit, *sous l'influence du principe vital,* la matière qui passe de l'état inerte à l'organisation et au mouvement spontané : il faut donc observer ses premières manifestations dans la transition de l'état inorganique à la vie végétative, et de celle-ci à la vie animale.

Comment se forme la sensibilité percevante?

Par l'addition des sens, et la formation d'un organe sensitif commun.

Comment se forme le sentiment ou la sensation?

Par l'exercice de la sensibilité et des organes des sens spéciaux.

La perception?

Par la convergence de tous les actes sensitifs vers le centre commun.

Comment la perception devient-elle idée, image, représentation de l'objet, *notion* ?

1° Par le concours de toutes les perceptions dans le centre commun, où chacune, avant de se combiner ou de s'unir et de se confondre avec d'autres, se présente avec les caractères qui lui sont propres.

2° Par le sentiment plus ou moins distinct que nous avons de ces caractères.

3° Par la possibilité de nous les rappeler au moyen de la mémoire, ou de les prévoir, soit instinctivement, soit avec réflexion.

Ainsi, les idées sensibles se forment de l'ensemble de toutes les perceptions que nous procure la sensibilité s'exerçant par les sens spéciaux; et cette formation s'opère spontanément et *nécessairement;* car, du moment où nous sentons avec perception, il est impossible que nous n'éprouvions pas des sensations diverses par des organes et par des agents différents : et, par exemple, que nous ne distinguions pas le son de la lumière, la lumière de l'odeur, etc. C'est donc de la possibilité de sentir et de distinguer que naissent les idées sensibles, et la diversité de ces idées naît elle-même de celle des organes et des causes qui agissent sur la sensibilité spéciale de ces organes.

Comment se forment les idées intellectuelles ?

Par le sentiment de tous les actes de l'intelligence.

C'est le sens intime distinctif s'exerçant par la comparaison, la jugement et la réflexion, aidés de la mémoire, de la prévision et de la volonté, sur toutes les modifications notables qui s'opèrent dans l'être métaphy-

sique. Or, quelque nombreux qu'ils soient, nous sentons l'existence de ces actes, et nous les distinguons dans leur diversité.

Sentir et distinguer sont donc aussi la base des idées intellectuelles; mais ici ce n'est plus sentir par les sens, sentir des objets matériels; c'est sentir par l'esprit, sentir des idées, des sujets intellectuels : c'est le sentiment distinctif porté dans la pensée.

Comment les idées prennent-elles le caractère moral?

Par le concours du sentiment affectif, du sentiment de bien-être ou de mal-être, de convenance ou de répugnance qui, porté dans les actes intellectuels, détermine leur valeur ou leur importance pour nous et pour les autres.

Comment se forment les idées complexes?

Par la réunion ou l'assemblage d'un nombre indéterminé de perceptions différentes.

Les idées abstraites proprement dites?

En isolant une propriété ou qualité de la substance qui la manifeste : telles sont l'étendue, la pesanteur, la densité, etc., considérées indépendamment des corps. Ce sont les plus simples de toutes les idées, parce qu'elles ne représentent à l'esprit qu'un seul fait, qu'un sentiment multiplié et généralisé par lui, que des choses de sa création.

Les idées générales?

Par la réunion, sous un même point de vue, de tous les caractères communs à un certain nombre d'individus.

Si le travail des sens est une source de matériaux pour former les idées, les opérations de l'intelligence

sont aussi des sources d'idées et de pensées. Il y a un monde extérieur qui agit sur les sens et sur lequel les sens s'exercent à leur tour; l'esprit est un monde intérieur qui reçoit toutes les impressions, qui réagit sur tout et sur lui-même par la réflexion. Le champ de la pensée est donc immense, mais les procédés de l'intelligence sont simples, et au nombre près, les mêmes pour chaque fait qui lui est soumis. Nous pouvons donc appuyer les propositions précédentes par des exemples et les mettre en quelque sorte en action; les sujets sont partout, et nous ne sommes embarrassés que du choix : prenons au hasard.

Nous examinons avec attention un corps, un *fruit* : il est rond, coloré, odorant, de consistance moyenne. Nous le goûtons; il est d'une saveur agréable.

Ces notions sont des idées sensibles : mais bien qu'elles nous viennent par la voie des sens, elles ont déterminé des mouvements intellectuels plus ou moins nombreux, car nous avons distingué les parties de ce corps, ses propriétés, ses qualités, et cela n'a pu, bien qu'instantanément, se faire sans comparaison, sans jugement, sans réflexion, etc. Or ces derniers actes dont nous avons la conscience, et que l'esprit se représente à lui-même, sont des notions, des idées intellectuelles; elles ne se rapportent plus à ce que les sens nous ont offert, mais à ce qui se passe en nous-mêmes, au travail de l'intelligence.

Nous désirons faire partager à d'autres les sensations agréables que ce corps nous a fait éprouver, et nous verrions avec plaisir qu'il fît sur eux le même effet qu'il a produit sur nous; c'est une disposition affective, une idée morale qui repose sur le souvenir

du bien-être que nous avons éprouvé, sur celui que nous éprouvons encore, et enfin sur la prévoyance du plaisir que nous allons procurer.

Supposons que nous eussions commencé par toucher ou par sentir ce fruit sans le voir, ç'aurait été une idée simple, incomplète, particulière.

Nous considérons maintenant sa masse et l'ensemble de ses propriétés; c'est une idée complexe, distincte, vraie, complète. Nous appelons ce fruit ORANGE. C'est *une* orange, idée individuelle.

Parmi un grand nombre de corps différents, nous en apercevons plusieurs de la même forme, de la même couleur et de la même odeur que celui qui est soumis à nos sens; nous assemblons ces qualités, et nous donnons à tous les corps qui les présentent une dénomination commune; nous les appelons *des oranges*, et nous en donnons ainsi l'idée générale et collective.

Enfin, pour généraliser encore davantage, nous supposons que cette classe d'êtres, que ces fruits, présentant des caractères communs, ne forment dans la nature qu'un seul être, un seul fait, l'ORANGE. C'est la plus grande généralisation possible d'une chose matérielle; c'est aussi une abtraction, puisque nous prenons les signes qui représentent l'individu pour les caractériser tous: c'est ainsi que nous disons l'*homme*, pour tous les hommes, pour le genre humain.

Outre ses propriétés et qualités particulières ou spécifiques, l'orange a celles qui caractérisent tous les corps solides; elle occupe un espace, elle est pesante, elle est dense, etc. Nous pouvons donc considérer ces propriétés en général, comme nous avons considéré le fruit lui-même, et les reportant de l'individu à la

masse, former les idées abstraites: *étendue, pesanteur* et *densité*, que nous appliquons à toute la classe.

Une orange, considérée en particulier, n'a qu'une existence limitée; mais l'*orange*, considérée en général, ou abstractivement, a une durée infinie, parce qu'elle se reproduit et se régénère. C'est l'idée du temps, de la durée, de l'infini.

Ainsi, des idées de toute espèce peuvent se former à l'occasion de l'examen du premier objet venu. Nous ne parlerons donc pas des idées purement intellectuelles, basées sur la mémoire et sur la prévision, ni des sentiments moraux que l'on représente à l'esprit par les termes abstraits : le *beau*, le *bon*, le *juste*, etc.; car, soumis au procédé analytique que nous venons de suivre, on les voit comme toutes les autres idées résulter du développement normal de la sensibilité et de l'intelligence, ainsi que de l'application de la parole à la pensée. Sans doute de pareilles combinaisons ne peuvent provenir que d'un entendement supérieur à celui des animaux, même les plus intelligents; mais, encore une fois, nous ne voyons pas clairement la nécessité de faire intervenir une faculté nouvelle et spéciale, une *raison intérieure* pour les produire.

En d'autres termes, nous reconnaissons que la possibilité et la faculté d'abstraire et de généraliser est un résultat du raisonnement, est un produit de l'esprit soutenu par les signes, par le langage, et sans doute aussi par des dispositions instinctives qui se manifestent évidemment dans l'intelligence humaine; mais il nous semble que cette intelligence forme un système dans lequel tout se lie et se déduit insensiblement; de telle sorte que, l'influence des premiers actes se fait

sentir *nécessairement* jusque dans les plus hautes conceptions, et que dès lors, les abstractions et les généralisations extrêmes, qui nous paraissent être de pures créations de l'esprit, n'en ont pas moins leur source et leur première origine dans la propriété de sentir et de percevoir dans les conditions normales et à tous les degrés.

En définitive, et nous l'avouons sincèrement, nous ne voyons pas plus la nécessité de rapporter la formation des idées dont il s'agit à une faculté de *connaître*, faculté innée, dit-on, que nous ne concevons les idées innées de Descartes, les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibnitz, et les formes intellectuelles de Kant. Nous nous trompons peut-être, peut-être donnons-nous à l'acception du mot *sentir* une étendue exagérée; mais, encore une fois, voici notre opinion et les motifs qui la déterminent :

Sentir, en général, c'est, pour l'être intelligent, avoir la conscience, le sentiment de l'action sur lui, ou en lui-même, des mouvements extérieurs et intérieurs, physiques et métaphysiques.

Distinguer, c'est sentir avec perception distincte les propriétés ou les caractères différentiels de cette action ou de ces mouvements.

Affectionner, c'est sentir le bien-être ou le mal-être, la convenance ou la répugnance qui se manifeste à l'occasion de tout acte sensitif ou intellectuel; c'est aimer ou haïr, désirer ou craindre, etc.

Le sentiment à tous les degrés, c'est l'exercice et la manifestation de la vie dans toutes ses conditions; si nous ne sentions pas, si nous ne distinguions pas

un sentiment d'un autre sentiment, nous n'affectionnerions pas, l'indifférence serait absolue.

Or si l'indifférence était absolue, nous n'aurions *en nous-mêmes* aucune raison d'agir; nos mouvements, comme ceux des machines de notre invention, ne s'exerceraient qu'autant qu'ils seraient déterminés par des causes extérieures indépendantes de l'organisme: nous serions passifs dans tous nos actes.

Mais aucun corps, aucune chose extérieure, n'agit ni ne peut agir ou nous exciter, soit de la même manière, soit au même degré, dans toutes nos parties à la fois. Or, en supposant qu'une excitation, une stimulation, une force active étrangère à l'économie déterminât et entretînt le mouvement sur quelque point, tous les autres resteraient dans l'inertie et seraient bientôt livrés à la mort et à la décomposition. Il faut donc, pour l'entretien de la vie, une cause, une force, une puissance active, unique, générale ou généralisable. Cette cause, soit qu'on la considère comme principe de la vie ou comme développement de ce principe, est la sensibilité.

Ainsi, depuis les premiers mouvements organiques jusqu'aux plus hautes conceptions intellectuelles, la sensibilité est partout, c'est-à-dire qu'il y a toujours, dans toutes nos parties, et présente à tous nos actes, une cause sentante et réagissante, une force unique, dans la diversité de ses modifications, qui attire ou qui repousse, qui distingue et qui affectionne.

La sensibilité ainsi considérée dans tous ses développements, avec ses propriétés distinctives et affectives, nous donne la raison de tous nos actes métaphysiques; elle renferme, soit virtuellement, soit effec-

tivement, tout ce que les philosophes appellent sentiment, sens intime, conscience, activité, etc.

Mais les conséquences les plus élaborées de la propriété de sentir ne seraient encore que des mouvements fugitifs, que des manifestations instantanées sans la mémoire et sans la prévision.

Par le moyen de la mémoire, tous les mouvements intérieurs, toutes les perceptions, toutes les idées, sont conservés ou rappelés, et, de nouveau, sentis, distingués, comparés, jugés, affectionnés, associés et combinés.

Par la prévision, tous les mouvements intellectuels sont en quelque sorte portés du passé dans le présent, et vont se perpétuer dans l'avenir : c'est au fond la destination des éléments de toute chose.

Enfin, non seulement la mémoire et la prévision modifient la composition et les caractères des idées, mais on peut dire qu'il n'est pas d'idée secondaire ou complexe qu'elles ne concourent à former.

CHAPITRE IV.

Pensée.

Le mot *pensée* est l'expression la plus générale que l'on puisse attacher aux mouvements de l'intelligence, puisqu'il en caractérise collectivement tous les actes. « Le mot *pensée*, dit Condillac, comprend dans son acception toutes les facultés de l'entendement et toutes celles de la volonté. »

On confond assez indifféremment les mots *idée* et

pensée; cependant leur signification n'est pas *absolument* la même dans tous les cas.

Dans l'ordre naturel, la pensée est quelque chose de plus que l'idée; ce sont les premières idées, les idées sensibles, qui forment les éléments de la pensée; mais avec les progrès de l'intelligence, des changements notables s'opèrent, et les idées complexes sont déjà des pensées, c'est-à-dire, des actes intellectuels plus ou moins élaborés, résultant de la comparaison, du jugement et de la réflexion.

Dans un autre sens, les pensées de toute espèce ne sont que des réunions d'idées, que des groupes qui se confondent pour ne former qu'un seul fait intellectuel, qu'une seule idée qui les représente tous; ce sont des abstractions et des généralisations.

Ainsi, d'un côté, les idées forment la pensée, et d'un autre côté, les pensées peuvent devenir des idées, c'est-à-dire des représentations que l'esprit se fait à lui-même de ses propres mouvements. On voit dès lors que sans être tout-à-fait arbitraire, la distinction entre l'idée et la pensée est souvent peu de chose, puisqu'en définitive ces actes peuvent se transformer tour à tour.

La pensée est le résultat général des mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs; c'est le dernier don de la nature et le plus précieux : aussi que de degrés à parcourir dans la chaîne des êtres, que de modifications, que de changements, que de transformations, avant que la matière arrive à ce point d'organisation où se produisent les premiers mouvements instinctifs! et quelle distance encore de là jusqu'aux derniers développements de l'entendement humain!

La pensée porte en elle-même les qualités et les dis-

positions les plus actives et les plus puissantes. En effet, quoi de plus mobile! ne parcourt-elle pas en un instant des espaces incommensurables? Quoi de plus ténu, de plus fluide, de plus expansible! Ne se porte-t-elle pas, à la fois ou séparément, vers tout ce que la nature a soumis à nos sens, comme sur tous les objets, sur toutes les choses de sa propre création? Cependant, quoi de plus réel! n'est-ce pas en elle qu'est l'évidence, la conviction, la certitude? Ne commande-t-elle pas à tous nos mouvements, à toute notre vie de relation? n'a-t-elle pas pour cela ses moyens, ses agents, ses procédés matériels et intellectuels? Quoi de plus fécond! elle assemble, elle associe, elle combine, et, au moyen de la mémoire et de la prévision, elle rappelle, elle régénère ce qui depuis long-temps n'existait plus; elle voit, elle conçoit ce qui n'existe pas encore. Quoi de plus simple que ses moyens et ses procédés toujours les mêmes dans leur variété infinie! Sentir, comparer, juger, se souvenir et prévoir, suffisent au présent, au passé et à l'avenir; désirer, aimer ou craindre, donne à tous ces actes le mouvement, la vie et la liberté. Ils se rapprochent, ils s'unissent, ils s'identifient, et conduisent, par des voies diverses, tous les êtres qui les exercent, vers un but commun, le soin de leur conservation et l'accomplissement de l'ordre universel.

Mais si les pensées sont une suite de mouvements intellectuels, il faut que ces mouvements s'associent, il faut qu'ils soient dirigés et coordonnés.

———

CHAPITRE V.

Association et coordination des idées et des pensées.

L'association des idées est d'abord une conséquence nécessaire de leur nature, de la manière dont elles se forment, de la multiplicité, de la diversité des objets ou des sujets représentés à l'esprit.

S'agit-il d'idées dont les matériaux nous viennent immédiatement par la voie des sens ; la couleur, la forme, l'odeur, la consistance, etc., se placent alternativement ou successivement au premier rang dans l'intelligence. Observons-nous un fait, un acte, un événement, qui se passe à l'instant sous nos yeux ; le lieu, le moment, les circonstances, sont autant de conditions qui rangent naturellement tout ce que nous voyons, dans un ordre déterminé par la nature même du fait.

Nous formons-nous une idée générale des objets que nous observons ; nous abandonnons les détails pour fixer notre attention sur les masses ; nous pouvons comparer, juger ces objets, raisonner, réfléchir, préférer l'un à l'autre : les idées s'associent d'elles-mêmes ; chacune se place à son rang suivant l'ordre de leur succession, leurs rapports et leur analogie.

Voilà pour le présent, pour les faits actuels et sensibles, ou matériels.

Mais les idées comme les faits passent incessamment ; il s'agit de les conserver dans la mémoire et de les retenir suivant l'ordre dans lequel elles sont entrées ou se sont formées dans l'esprit ; car il ne suffit plus de comparer entre elles les impressions du moment,

ni de juger les faits présents ; il faut les comparer, les juger, les associer avec ceux qui sont accomplis.

L'association des idées sur les objets présents ne demande que l'occasion ou la possibilité de bien voir ; l'association des idées du passé avec le présent ne s'opère qu'à l'aide de la mémoire : or, si nous avons mal vu, mal observé, ou si la mémoire est infidèle, cette association sera défectueuse ou incomplète, puisque l'ordre sera troublé ou interverti d'une manière quelconque.

Toutefois, jusque là, l'association des idées se forme d'elle-même. Que cet acte soit volontaire ou non, que nous soyons actifs ou passifs dans son accomplissement, il ne dépend pas absolument de nous, et son mérite ou sa perfection tient autant à des circonstances éventuelles, ou à la fidélité de la mémoire, qu'à la juste application des forces de l'intelligence.

Il n'en est plus ainsi lorsqu'il s'agit de l'opérer de notre propre mouvement et avec une ferme intention ; lorsque voulant tout à la fois voir ou réfléchir, nous souvenir, prévoir et coordonner, nous appelons la prévision à l'aide des autres agents intellectuels. C'est alors que l'esprit, choisissant les objets et les sujets de la pensée, puisant dans la mémoire, sondant l'avenir et formant à son gré d'autres séries d'idées et de nouvelles combinaisons, devient plus ou moins créateur ; c'est alors qu'il agit avec toutes ses forces et qu'il a besoin de toute sa prévoyance, puisqu'il doit entrevoir d'avance l'effet de chacun de ses actes : il faut donc qu'il sente, qu'il compare, qu'il juge, qu'il raisonne, qu'il réfléchisse, qu'il veuille, qu'il se souvienne et qu'il *prévoie*. Le résultat de tous ces mouvements convenablement exercés constitue la liaison des idées, et déter-

mine l'ordre dans le plus haut degré des élaborations intellectuelles.

Nous disons donc que l'esprit a besoin de prévoir; et en effet, la prévision est le coup d'œil de l'intelligence vers l'avenir. Lorsque les idées se rangent d'elles-mêmes dans l'esprit, soit par l'effet de la mémoire, soit par un de ces mouvements instinctifs qui précèdent tous les autres, la prévision ne se manifeste pas encore avec évidence; mais lorsque nous voulons les placer dans un nouvel ordre, il faut bien que, soit par présomption, soit par conjecture, soit par hypothèse, nous puissions entrevoir que cet ordre sera le plus convenable et le meilleur.

L'ordre, l'assemblage, l'association systématique et volontaire des faits ou des idées, est donc la conséquence immédiate d'une prévoyance; c'est en lui-même un fait non moins intellectuel qu'affectif. A la vérité, cette prévoyance se porte aussi bien sur les matériaux qui lui sont fournis par les sens, que sur ceux qui se composent des pensées les plus complexes; mais, en définitive, comparer, juger, vouloir, se souvenir et prévoir, sont, en quelque cas que ce soit, des opérations mentales qui, par leur nature, sont tout-à-fait en dehors, tout-à-fait différentes des objets, des sensations et des idées sensibles sur lesquelles elles s'exercent : elles forment même des produits intellectuels tout-à-fait nouveaux, tels que les abstractions et les généralisations qui, sans se détacher, *absolument* et sous tous les rapports, de tous les faits matériels, s'en éloignent cependant le plus possible.

Associer des idées, c'est aussi les disposer à se féconder; abstraire et généraliser avec ordre, c'est poser le

fondement des sciences. Sans coordination générale, aucune partie de l'ensemble ne concourt convenablement à l'édification du tout; l'incertitude, l'obscurité, ne se dissipe totalement nulle part; car, dans tout ce qui est du ressort de l'esprit, c'est l'ordre qui porte la lumière.

LIVRE CINQUIÈME.

CHAPITRE Ier.

Questions diverses sur la nature et le nombre des facultés.

On comprend assez généralement sous le nom de facultés intellectuelles et morales, ou facultés de l'âme, tous les mouvements que nous appelons fonctions et facultés *sensitives*, *intellectuelles*, *affectives* et *morales*.

Chacun, autrefois, admettait comme *faculté* tel ou tel autre mouvement ou le rejetait à son gré, suivant l'opinion particulière qu'il s'en formait, ou suivant les exigences d'un système. Ainsi Bacon, à l'exemple des anciens, admet deux âmes, l'une raisonnable, l'autre sensitive (1); chacune de ces âmes a ses *facultés;* celles de la première sont : l'*entendement*, la *raison*, ou le *raisonnement*, l'*imagination*, la *mémoire*, l'*appétit* et la *volonté;* celles de la seconde sont : le *mouvement volontaire* et la *sensibilité*. Descartes ne reconnaît que quatre facultés principales, savoir : la *volonté*, l'*entendement*, l'*imagination* et la *sensibilité* (2). D'après Hobbes (3) nous n'avons que deux facultés, *connaître* et se *mouvoir;* à la première, se rattachent la *sensibilité*, l'*imagination*, la *mémoire* et le *raisonnement;* à la seconde, le *plaisir*, la *douleur*, l'*amour*, la *haine*, l'*aversion*, la *crainte*, etc. Malebranche (4) ne reconnaît également

(1) *De augmentis scientiarum*, lib. IV, cap. III.
(2) *Méditations*, tome I, p. 119; in-12.
(3) *De la nature humaine*, chap. I.
(4) *De la recherche de la vérité*, page 2; in-4.

que deux facultés principales, l'*entendement* et la *volonté*. Locke donne à l'âme deux grandes puissances ou facultés qui sont : la *perception* ou la puissance de penser, et la *volonté* ou la puissance de *vouloir*, d'où naissent les facultés de se *souvenir*, de *distinguer*, de *juger* et de *connaître* (1). Condillac porte à six le nombre des actes qu'il appelle *facultés* de l'*âme*, et voici ce qu'il dit à ce sujet : « Toutes ces facultés sont renfermées dans la faculté de sentir. L'âme acquiert par elles toutes ses connaissances; par elles elle entend les choses qu'elle étudie en quelque sorte comme par l'oreille elle entend les sons; c'est pourquoi la réunion de toutes ces facultés se nomme *entendement*. L'entendement comprend donc l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, et le raisonnement. On ne saurait s'en faire une idée plus exacte (2). » Suivant Destutt-Tracy (3), la faculté de penser, ou d'avoir des perceptions, renferme quatre facultés élémentaires appelées : la *sensibilité* proprement dite, la *mémoire*, le *jugement* et la *volonté*. Le système des facultés de l'ame, dit Laromiguière (4), « se compose de deux systèmes, le système des facultés de l'entendement, et celui des facultés de la volonté. Le premier comprend trois facultés particulières : l'attention, la comparaison, le raisonnement. Le second en comprend également trois : le désir, la préférence, la liberté. » Bien que cette analyse nous semble arbitraire et incomplète, elle a le mérite de séparer nettement les

(1) *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. VI.

(2) *Logique*, chap. VII.

(3) *Éléments d'idéologie*. Paris, 1804, page 419.

(4) *Leçons de philosophie*, 1re partie, leçon 7e.

mouvements intellectuels des mouvements affectifs. Et en effet, l'entendement et la volonté sont la base de toutes les facultés intellectuelles et affectives, puisque l'un est ce qui distingue, ce qui conçoit, ce qui raisonne, et l'autre ce qui donne l'activité et le mouvement spontané.

Condillac et Destutt-Tracy regardent la sensibilité comme une faculté ; mais la sensibilité seule, isolée de sa propriété affective, la propriété de *sentir* indépendamment du désir et de la volonté, ou contre la volonté, est une chose qui, en elle-même, comme relativement à nous, n'a rien de facultatif. Lorsqu'au contraire nous voulons sentir, lorsque nous mettons nos organes dans les dispositions propres à se trouver en rapport avec une cause de sensation, et que le désir nous invite à distinguer, à connaître les qualités ou les propriétés de cette cause, que nous le pouvons et que nous le faisons, la sensibilité s'exerce facultativement; la propriété de sentir devient alors une faculté par la réunion et par le concours de ses dispositions distinctives et affectives.

Laromiguière ne mettait pas la sensibilité au nombre des facultés, et cependant il donnait ce titre à l'attention, à la comparaison et au raisonnement. Mais qu'est-ce que l'attention seule, qui n'est déterminée ni fixée par aucun désir, par aucune volonté? et, d'ailleurs, l'attention ne peut-elle pas être forcée? ne faites donc pas attention à l'impression que produit sur vous le corps qui vous brûle ou qui vous déchire! ne comparez donc pas deux sensations, dont l'une est agréable et l'autre douloureuse! ne jugez pas, ne raisonnez pas lorsque vous aurez senti et comparé! Et de même pour

les facultés de la volonté : ne veuillez pas, au moins avant la réflexion, écarter ce qui vous blesse! ne préférez pas le bien-être à la douleur, soyez libre à l'égard de toutes les causes qui les produisent!

Tous les actes intellectuels et affectifs, conséquence des développements et de l'exercice de la sensibilité, ne sont, dans leur état le plus simple, que des propriétés, comme la sensibilité elle-même dans son origine : ainsi, sentir, comparer, juger, réfléchir, etc., sont des résultats divers de la propriété *distinctive* de la sensibilité de relation, parvenue à un certain degré. Désirer, vouloir, préférer, aimer, craindre, sont les développements de la propriété *affective* dans la même condition. Ces actes n'acquièrent de la force et de la perfection que lorsqu'ils s'unissent; l'entendement sans la volonté n'a point de facultés; la volonté sans intelligence n'a pas de but; elle ne s'applique à rien, parce qu'elle ne distingue rien; ce n'est plus qu'une disposition vague au mouvement spontané.

Il en est de même de toutes les autres fonctions affectives; elles donnent partout le mouvement et l'activité; mais lorsque le bon sens, le sens commun et l'instinct ou l'intelligence ne les dirigent pas, elles ne s'élèvent plus au rang des facultés : elles sont même plus souvent nuisibles qu'utiles; car l'animal, mais l'homme surtout, serait incessamment en péril si rien ne mettait des bornes ou un frein à ses désirs.

Il serait possible que le défaut d'accord entre les philosophes, sur la nature et le nombre des facultés, dépendît, comme cela arrive presque toujours, d'une espèce de malentendu. On confond ordinairement le pouvoir avec la faculté, il y a cependant quelque dif-

férence : le pouvoir n'exige que la disposition et l'aptitude ; la faculté, surtout en ce qui touche à l'intelligence, demande aussi la volonté. Le pouvoir ne s'élève que jusqu'à la faculté virtuelle.

La sensibilité générale est un produit, une propriété (1), et en même temps un pouvoir du principe de la vie, puisque c'est par elle qu'il agit et se développe en formant des organes. Le sentiment des rapports élémentaires et le mouvement attractif moléculaire, sont les conséquences, les propriétés et les pouvoirs de la sensibilité *latente*, puisque c'est par eux que sont assemblés, coordonnés ou éliminés les éléments organiques. De la sensibilité latente naît, avec des développements et des dispositions organiques particulières, la sensibilité de relation ou percevante. Ultérieurement, le sentiment distinctif et le sentiment affectif sont les pouvoirs, les moyens d'action de cette sensibilité percevante, puisque c'est par leur concours que se forment et se manifestent l'instinct, la première intelligence, les premiers désirs et les premiers mouvements volontaires.

En suivant ainsi dans un ordre générateur, on voit que chaque effet est un pouvoir de ce qui précède, puisqu'à son égard il est un moyen d'action.

Ainsi, tout acte sensitif, intellectuel ou affectif qui tend à un but déterminé, peut être un pouvoir relativement à son précédent ou à sa cause, et, par lui-même, une propriété, ou une disposition, soit active soit passive, ou enfin une faculté sensitive, intellectuelle ou

(1) La propriété est une conséquence nécessaire de l'existence d'une chose dans des conditions déterminées ; elle appartient en propre aux choses qui la présentent et elle les caractérise ; ainsi la propriété générale des solides est la résistance.

affective; il peut donc recevoir des qualifications diverses, suivant les conditions dans lesquelles on l'observe, ou le point de vue sous lequel on le considère; mais, dans aucun cas, on ne peut séparer ce qui distingue de ce qui aime, de ce qui *veut*, c'est-à-dire l'entendement de la volonté, sans détruire la faculté proprement dite, la faculté réactionnaire, celle qui appartient à l'être intelligent et libre.

La faculté la plus simple se compose du pouvoir et du vouloir : ainsi vous voulez seulement *remuer le bras*, il suffit pour cela que les muscles qui font agir ce membre répondent à l'appel de la volonté. Ici le pouvoir ou la disposition est dans les muscles, et l'accomplissement de l'acte facultatif est dans la volonté même.

Mais vous voulez exercer un acte moins simple, ou dont l'accomplissement demande une coopération plus ou moins active de l'instinct ou de l'intelligence : vous voulez remuer le bras *dans un sens déterminé*, et vous le faites. Il y aura dans cet acte pouvoir, devoir et vouloir; le pouvoir sera dans la liberté d'action musculaire, le devoir sera dans l'accord, dans l'harmonie du mouvement entre les parties qui doivent exercer cette action, et la faculté sera dans l'accomplissement parfait de l'acte.

Veut-on remonter des actes facultatifs les plus simples aux plus compliqués, le pouvoir, le devoir et la volonté s'étendent à un plus grand nombre d'agents, et aussi à des choses d'une autre nature. Ainsi, vous voulez exécuter des mouvements qui demandent de l'adresse, de l'habitude et de la réflexion; il faut alors que l'intelligence vienne à l'aide de la volonté, il faut que cette volonté soit raisonnée; dans ce cas, le pou-

voir et le devoir ne sont plus seulement dans les parties matérielles ou organiques, ils s'étendent au jugement, au raisonnement et à la réflexion.

Les facultés intellectuelles et affectives peuvent s'exercer indépendamment de l'action immédiate des parties matérielles et des sens; tout s'opère alors par le moyen des agents métaphysiques. Ainsi, lorsque vous vous rappelez un fait, vous pouvez volontairement en soumettre toutes les circonstances à la comparaison, au jugement, au raisonnement, à la réflexion; et le souvenir plus ou moins exact que vous en conservez suffit pour éveiller toutes vos affections, et pour vous donner l'occasion et les moyens d'exercer toutes vos facultés mentales.

Quant aux facultés morales, il se présente une autre condition, c'est celle de la convenance ou du devoir moral : c'est l'accord du pouvoir et du vouloir avec la raison.

Ainsi, vous voulez frapper quelqu'un injustement ou lui nuire, et vous le faites. Il est possible que vous exerciez alors toutes vos facultés, excepté vos facultés morales; car malgré toute l'étendue de votre pouvoir, toute la force de votre volonté et de votre réflexion, vous agissez contre le devoir, la convenance et la raison.

Mais du moment où la raison nous abandonne, pouvons-nous dire que nous exerçons la moindre faculté morale? Nous sommes dans l'erreur, et l'erreur est loin d'être une faculté : c'est un défaut, car on se trompe toujours malgré soi. Nous ne sommes pas doués d'intelligence, nous n'avons pas des facultés intellectuelles pour nous tromper, mais au contraire

pour parvenir à connaître et à éviter les erreurs; si nous en commettons, c'est que nos facultés ont manqué, c'est qu'elles se sont exercées dans un sens négatif. Nous avons le sentiment du bien et du mal, nous avons la conscience de nos dispositions et de nos facultés morales; nous exerçons ces facultés lorsque nous agissons dans les limites de la convenance et du devoir; mais lorsque sciemment et volontairement nous faisons le contraire, où est la moralité? Or, doit-on appeler moral ce qui conduit à l'immoralité? doit-on appeler *faculté* ce qui nous écarte du but que le bon sens et la raison nous indiquent?

Nous ne prétendons pas résoudre cette question; nous dirons seulement que, si l'acte immoral ne doit pas être considéré en lui-même comme facultatif, ce sont pourtant des facultés intellectuelles et affectives qui le déterminent et qui doivent, en quelque sorte, être solidaires du résultat: aussi est-ce à les bien diriger que doivent tendre tous nos efforts, c'est par elles que doit commencer l'éducation morale. Formez d'abord le jugement, habituez à la réflexion, ne cherchez que le convenable et le vrai en toutes choses.

Actuellement, combien y a-t-il de facultés? ou, en d'autres termes, que doit-on appeler facultés?

Il y a autant de facultés que de fonctions motrices, sensitives, intellectuelles et affectives ou morales, qui peuvent s'exercer et qui s'exercent convenablement sous l'empire de la volonté. Ainsi la propriété de sentir, l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, etc., peuvent être tour à tour des dispositions, des fonctions et des facultés, suivant le degré

de volonté, d'intelligence et de convenance que nous apportons dans leur exercice.

Toute la difficulté de ces questions réside en ce fait que les mots *disposition*, *aptitude*, *fonction*, *pouvoir*, *faculté*, sont des termes abstraits, représentant à l'esprit des mouvements, ou des modifications successives de mouvements, dont la faculté et la liberté sont le but et la fin. Il est donc impossible de leur donner une signification précise; car les actes se confondent dans leur succession, et dès lors les signes qui les représentent ne peuvent avoir qu'une valeur conventionnelle.

Y a-t-il des facultés innées ?

Si l'on veut parler des facultés intellectuelles, affectives et morales, on peut répondre assurément : non.

S'il s'agit de facultés sensitives et instinctives, la question n'est plus la même. Il y a des propriétés, des dispositions, des aptitudes, des fonctions, et sans doute aussi des facultés sensitives, innées, mais elles sont instinctives : ce sont, pour la plupart, plutôt des fonctions que des choses facultatives ; car si, au moment de la naissance, l'animal a des désirs et de la volonté pour quelques actes, il n'a pas encore de notion, pas de connaissance de ces actes, et dès lors point d'intelligence qui s'y rapporte. En effet, puisqu'ils n'ont pas été exercés, ils n'ont pu être l'objet d'aucune comparaison, d'aucun jugement, d'aucune réflexion, d'aucune délibération, d'aucun choix : l'enfant nouveau-né, auquel on met le doigt dans la bouche, le suce avec autant d'avidité que si c'était le sein de sa nourrice. Il en est de même de tous les actes purement instinctifs ; le désir, le vouloir, le pouvoir, lorsqu'ils

sont sans objet déterminé, ou lorsqu'ils se rapportent à un objet inconnu, ne sont encore que des dispositions instinctives, qui conduiront toujours au même but de la même manière, c'est-à-dire sans liberté.

Il y a-t-il des facultés passives?

Les mots *passif* et *actif* ou *facultatif* se contredisent. On veut, on ne veut pas, ou l'on est indifférent. Dans le premier cas, on peut agir et l'on agit activement ou facultativement; dans les deux autres, il n'y a ni activité ni faculté dans l'action, puisqu'il n'y a point d'activité sans désir, point de faculté sans volonté. Or dans le premier cas on agit malgré soi, et dans le second on agit par des causes étrangères au vouloir.

Mais, dira-t-on, si agir parce qu'on le veut est un acte facultatif, s'abstenir parce qu'on ne veut pas agir doit être un acte de la même nature, sous ce rapport qu'il y a exercice de la volonté dans les deux cas.

Cela est vrai, ce sont deux états essentiellement volontaires; mais avec cette condition que l'un est positif et l'autre négatif.

Nous ne nous occuperons pas de toutes les modifications que présentent les actes facultatifs, nous les considérons dans deux conditions principales : facultés *virtuelles*, ou en puissance, facultés *effectives*, ou en exercice.

Dans la première, nous avons le pouvoir et la volonté, et si nous n'agissons pas, c'est que l'occasion nous manque, ou que la raison nous commande de nous abstenir; ou enfin, c'est parce qu'une cause étrangère s'oppose à l'exercice de la faculté.

Dans la seconde, le pouvoir, le vouloir et le devoir, étant d'accord pour que la faculté s'accomplisse ou ne

s'accomplisse pas, nous agissons ou nous nous abstenons *facultativement*.

Si malgré cela nous n'atteignons pas le but que nous nous proposons, nous n'en exerçons pas moins un acte facultatif; mais il manque quelque chose aux conditions de son accomplissement : c'est en définitive une faculté incomplète.

Enfin, tout est d'accord et nous atteignons aisément et complétement le but, mais ce but est une mauvaise action.

Peut-on dire alors qu'il y ait faculté effective? Oui, et même plusieurs facultés peuvent s'exercer à la fois.

Y a-t-il faculté morale?

C'est le point que nous avons déjà touché; nous n'y reviendrons pas pour le moment; mais nous dirons que dans le cas même où l'on voudrait placer un acte de cette nature au rang des facultés, ce serait une faculté malfaisante, et dès lors très incomplète; car, ou nous n'avons pas la conscience du mal que nous allons faire ou que nous faisons, et c'est une infirmité, ou nous l'avons. Dans ce cas, il y a défaut d'accord ou d'harmonie entre les agents les plus élevés de l'entendement, entre la volonté et la raison, entre le pouvoir, le vouloir et le devoir : c'est encore une infirmité.

Toute la difficulté vient ici de ce que nous ne pensons pas toujours que, quand il s'agit de moralité, la faculté n'est plus seulement dans le pouvoir et dans le vouloir, elle est bien plus encore dans la conscience morale, dans le sentiment éclairé du bien et du mal, et dans l'accomplissement des devoirs sous l'empire de la raison. Voilà pourquoi nous n'exerçons jamais plus complétement nos facultés morales, le pouvoir

et le vouloir ne sont jamais plus d'accord avec le bon sens que lorsqu'ils s'unissent pour faire le bien, qui est toujours notre devoir. Voilà aussi pourquoi nous ne marchons jamais plus vite vers la dégradation que lorsqu'ils s'unissent pour faire le mal.

CHAPITRE II.

Exercice des fonctions et des facultés sensitives, intellectuelles affectives et morales.

Jusqu'à présent, nous avons cherché à suivre la filiation des actes de l'entendement; à définir de notre mieux les mots par lesquels nous voulons les représenter à l'esprit; à indiquer, d'une manière générale, les causes qui rendent l'être intelligent tour à tour actif ou passif dans l'accomplissement de ces actes ou de ces fonctions.

Actuellement, nous allons examiner les fonctions et les facultés sensitives, intellectuelles et affectives en exercice, c'est-à-dire, dans leur application immédiate aux actes de la vie extérieure. Un seul exemple suffira pour donner l'idée de ce qui se passe en nous-mêmes dans tous les cas de ce genre.

Pour que tous nos mouvements atteignent complétement le but que s'est proposé la cause suprême, en nous donnant les moyens d'acquérir l'intelligence la plus étendue, il ne suffit pas qu'ils soient actifs, c'est-à-dire qu'ils ne dépendent immédiatement que d'une détermination volontaire, que d'une cause d'activité existante en nous-mêmes, il faut encore, du moins pour les plus élevés, qu'ils soient soumis à la convenance, au devoir et à la raison.

Exécuter un mouvement par le seul effet de l'action d'un corps étranger sur une partie quelconque, ou parce qu'il nous plaît et qu'on le veut; ne pouvoir l'exercer parce que l'organe qui doit l'exécuter s'y refuse; l'exercer malgré soi par la raison contraire, ou par d'autres causes étrangères à la volonté et à la conscience, sont des choses très différentes et que l'on a toujours confondues par le langage : non que les mots nous manquent, mais parce qu'il est impossible d'en faire une juste application tant que ce qu'ils représentent n'est pas bien connu et clairement défini. Ainsi, l'on dit indifféremment : les propriétés ou les *facultés* sensitives, les fonctions ou les *facultés* intellectuelles; et suivant Condillac : « nos sens sont les premières *facultés* que nous remarquons (1). » On dit tous les jours : avoir ou exercer la *faculté* de sentir, alors qu'il ne s'agit que d'actes sensitifs exécutés sans attention, ou même contre notre volonté.

Cette inexactitude du langage a dû nécessairement se faire sentir dans les idées, et voilà pourquoi les philosophes n'ont jamais été d'accord ni sur le nombre ni sur les caractères distinctifs de ce qu'ils ont appelé *faculté*. Bacon, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac, Bonnet, Destutt-Tracy, Gall, Laromiguière, etc., ont, chacun à son gré, choisi parmi les actes sensitifs, intellectuels et affectifs, regardé comme des facultés ceux qui leur semblaient être les plus importants, rejeté ce que d'autres savants avaient admis, admis ce qu'ils avaient rejeté. C'est ainsi que la sensibilité, la sensation, la perception, l'attention, le jugement, le raisonnement, la mémoire, l'imagination, la volonté,

(1) *Logique*, chap. 1er.

ont tour à tour été mis au nombre des facultés ou privés de ce titre. Quoi qu'il en soit, puisque des esprits de cette trempe n'ont pas pu s'accorder sur ce point, c'est qu'apparemment les difficultés sont grandes; mais puisque tous se sont efforcés de résoudre la question, c'est qu'elle en vaut la peine.

La faculté n'est pas un fait simple, c'est un acte qui se complique à raison du nombre et de la diversité des mouvements qui concourent à le produire.

Pour qu'un acte sensitif, intellectuel, affectif ou moral, s'exécute facultativement, il faut d'abord la *disposition*, l'*aptitude* et la *volonté*.

La disposition est le premier degré de l'aptitude ou de la capacité; c'est l'aptitude dans ses premiers éléments : être disposé à un mouvement, à une action quelconque, c'est avoir déjà quelques uns des moyens qui donnent la possibilité de l'accomplir.

L'aptitude est la réunion d'un nombre suffisant de dispositions pour exercer convenablement et complétement cette action ou ce mouvement : ainsi les diverses parties qui forment l'œil sont des *dispositions organiques* à la vision. Le complément et l'accord fonctionnel de ces parties donnent l'*aptitude*; le sentiment de la lumière et des couleurs est la *fonction visuelle*, et la possibilité jointe à la volonté de regarder ou de ne pas regarder, de voir ou de ne pas voir, est la *faculté*.

Chacun de ces mouvements ou de ces actes a ses degrés, pour lesquels on est plus ou moins disposé, plus ou moins apte, plus ou moins libre.

Il y a des dispositions, des aptitudes, des fonctions et des facultés sensitives, intellectuelles, affectives et morales. Toutes ne s'exercent pas dans les mêmes

conditions ni par les mêmes moyens; mais du moment où les dispositions et les aptitudes entrent en exercice, tout marche, tout s'accomplit par une suite d'actions et de réactions successives.

Nous pouvons citer pour exemple la première chose venue; car, en définitive, tous les actes de sensibilité et de perception peuvent mettre en jeu les fonctions intellectuelles et affectives.

Vous marchez en méditant, et vous heurtez fortement avec le pied un corps solide que vous n'avez pas aperçu. Vous sentez le coup, et, à l'instant même où vos dispositions sensitives sont mises en jeu, votre attention se tourne malgré vous vers cet objet; vous portez sur lui vos regards : il pourrait même se faire que retournant sur vos pas pour le mieux voir, et que réfléchissant sur ce que vous avez éprouvé, et pensant qu'il pourrait en arriver autant à un autre, vous fissiez disparaître ce corps en le jetant hors du chemin.

Supposons que vous ayez fait tout cela : vous avez exercé vos dispositions, vos aptitudes, vos fonctions et vos facultés sensitives, intellectuelles, affectives et morales; le tout avec tant de promptitude que vous ne vous en êtes pas aperçu. Mais faisons l'analyse psychologique de ce qui a dû se passer en vous-même.

Premièrement, vous avez exercé vos dispositions et votre aptitude à sentir au moment du choc; vous les avez exercées sans y penser; vous avez été tiré, *très involontairement*, d'une méditation plus ou moins profonde; votre attention a été forcée de changer d'objet par l'effet d'un sentiment, ou, si l'on veut, d'une sensation désagréable ou douloureuse, qui a prédominé sur-le-champ toutes vos pensées; cette attention est donc

devenue passive, ainsi que tous les actes qui ont *immédiatement* suivi le coup.

En second lieu, aussitôt après l'avoir senti, vous avez vu l'obstacle à votre progression, la cause de votre attention involontaire ; mais vous l'avez vu d'abord comme vous l'aviez touché, sans intention de le voir ; c'était une fonction exécutée d'une manière passive et instinctive.

Il a ensuite fixé vos regards, votre volonté s'est prêtée à ce mouvement fonctionnel. A l'instant même votre attention et vos fonctions sensitives sont devenues actives de *passives* qu'elles étaient auparavant.

Toutefois, cette volonté qui a rendu actifs tous les mouvements qui s'exercaient avant elle, et qui sont maintenant sous son influence, doit elle-même être considérée comme passive, tant qu'elle n'est déterminée que par des causes imprévues ou étrangères à l'économie; elle naît d'un sentiment brusque et forcé, elle n'est pas raisonnée, elle est encore confondue avec tous les autres mouvements instinctifs.

Enfin vous avez continué de *vouloir* appliquer vos sens à l'examen de l'objet dont il s'agit, et vous le pouviez. Vous l'avez fait. C'est seulement alors que vous avez exercé activement et *facultativement* vos dispositions, vos aptitudes et vos fonctions sensitives; la volonté que vous avez apportée à l'accomplissement de ces actes a suffi pour en faire des facultés, parce que cette volonté venait de vous: c'était une réaction volontaire qui s'opérait en vous-même, par l'effet immédiat de votre réflexion, et à l'égard de laquelle le corps que vous examiniez et les premières sensations produites n'étaient plus que des causes éloignées.

Il aurait été bien possible que vous eussiez voulu faire cet examen sans le *pouvoir* : par exemple, si vous fussiez tombé à quelque distance sans pouvoir vous relever, ou que vous l'eussiez pu sans le vouloir. On peut même concevoir des circonstances où vous l'auriez pu et voulu d'abord sans le faire : c'est si vous eussiez craint ou fui quelque danger, parce qu'alors une cause plus forte que votre première volonté vous aurait empêché d'y satisfaire.

On voit déjà qu'il faut plus d'une condition pour qu'un acte devienne facultatif, et qu'il y a quelquefois bien loin de vouloir à *pouvoir*, de pouvoir à *vouloir*, de pouvoir et de vouloir à *exécuter*.

Vous avez *voulu* voir le corps que vous aviez heurté et vous l'avez regardé : il est volumineux, dur, rude ou poli, rond ou anguleux, blanc ou noir. Vous exerciez donc vos fonctions et vos facultés sensitives, et ces facultés, qui n'étaient que des dispositions intellectuelles, sont devenues des fonctions distinctives ; car il est impossible de soumettre un corps à l'action des sens, et de ne pas apercevoir ce qui distingue les parties qui le composent, ou ce en quoi lui-même diffère des objets qui l'environnent. Or, le sentiment de ces différences est une conséquence nécessaire de comparaisons, de jugements et de raisonnements, que vous avez faits sans y penser : ce sont des fonctions *intellectuelles* que vous exerciez instinctivement et involontairement d'abord ; c'était l'attention *distinctive passive*, parce qu'elle n'était pas encore sous l'influence immédiate d'une volonté bien déterminée ; vous vouliez voir, et vous raisonniez en même temps sans avoir l'intention positive de raisonner.

Enfin, vous avez voulu *connaître* ce corps, vous l'avez examiné attentivement, vous avez comparé, avec *intention*, ses parties entre elles, et sa masse avec les corps environnants; vous aviez la conscience de ces actes et de la volonté qui vous déterminait : vous exerciez volontairement et sciemment vos fonctions intellectuelles sur ce sujet d'investigation.

Mais, à partir de ce moment, ce n'étaient plus seulement des *fonctions* intellectuelles, c'étaient aussi des *facultés;* c'était l'attention distinctive *active* qui se manifestait; c'était une réaction qui avait sa cause et sa source en vous-même; c'était encore cette fois votre volonté raisonnée qui transformait vos fonctions en facultés.

Nous avons dit tout-à-l'heure que les facultés sensitives sont des *dispositions* intellectuelles; nous pouvons dire maintenant que les facultés intellectuelles sont des dispositions *affectives*, car mieux nous connaissons les objets et les choses, et plus nous avons de motifs pour les désirer, pour les aimer, ou pour les craindre, et pour les éviter.

Quelles que soient, sous d'autres rapports, les dispositions de notre esprit, elles seront toujours, avant la réflexion, malveillantes pour l'objet qui nous a nui; car nos dispositions affectives ne sauraient être *instinctivement* favorables à ce qui nous agite péniblement ou douloureusement, et plus nous avons d'aptitude à sentir la souffrance, plus le mouvement répulsif ou réactionnaire doit être prononcé.

Ce mouvement que vous avez dû éprouver est l'attention affective. Il s'est opéré d'abord, malgré vous, par surprise, si l'on peut dire; mais bientôt le mal-être

qui détermine l'éloignement, la crainte ou la répugnance, a fait naître aussi la volonté, qui, à son tour, a continué ou fortifié ces affections.

Dans ce cas, si vous eussiez continué d'obéir à votre instinct, vous auriez exercé simplement et volontairement des fonctions plutôt que des facultés affectives; car ici la volonté *seule* ne suffit plus pour transformer les fonctions en facultés; elle est déterminée, contrainte, en quelque sorte, par une cause majeure, par un sentiment incommode ou douloureux : vous avez été forcé de sentir le mal-être, et il est dans votre nature de chercher à l'éviter et de craindre ce qui le produit.

Mais vous avez réfléchi, vous avez raisonné, vous avez pu dire en vous-même que ce corps brut n'a exercé une action sur vous que par votre faute, par suite de votre inattention; vous n'avez pas fait comme l'animal qui s'en prend avec fureur à l'objet qui le blesse; votre raison, venue au secours de votre volonté, lui a rendu sa prééminence, a écarté vos premières dispositions affectives, et vous a conduit à voir avec indifférence ce qui d'abord avait dû produire votre désaffection ou votre colère. C'est alors que vos fonctions affectives sont devenues des facultés, parce que vous les avez soumises à la volonté *raisonnée.*

Ainsi, c'est la raison venant à l'aide de la volonté, et la dominant en quelque sorte, qui change les fonctions affectives en facultés.

Vous avez donc réfléchi, vous avez cessé d'éprouver pour un corps inerte des sentiments qui ne lui étaient pas applicables : mais cette réflexion a été portée plus loin; vous avez pensé que cet obstacle pourrait vous arrêter encore; que d'ailleurs ce qui vous est arrivé

pourrait arriver à d'autres; et, par ces motifs, vous l'avez fait disparaître de la voie fréquentée sur laquelle il se trouvait. Vous avez donc exercé successivement vos dispositions, vos fonctions et vos *facultés* morales, car vous vous êtes décidé volontairement, et après délibération, à faire ce qui convenait pour vous et pour les autres. C'est un acte de volonté, de raison et de bienveillance.

Voyons maintenant comment se forment les facultés en général.

Tous ces mouvements intérieurs, si longs à décrire, ont pu s'exécuter en un instant, en une seconde. Ils naissent tous les uns des autres dans une progression ascendante : ainsi, la disposition et l'aptitude précèdent immédiatement les fonctions, et les fonctions servent de base aux facultés.

Ils s'exercent tous dans le même ordre et dans les mêmes conditions; car, sans les dispositions et sans l'aptitude, les fonctions ne s'exécutent pas, et sans les fonctions, la volonté reste sans effet. D'un autre côté, si, ayant toutes les dispositions à exercer un acte quelconque, on n'a pas la volonté, il ne s'exécute pas, ou s'il s'accomplit dans ces conditions, c'est à notre insu, ou malgré nous; et dans l'un comme dans l'autre cas, il n'y a pas de facultés, et dès lors pas de moralité.

Toute faculté est un *pouvoir* mis en action par le *vouloir;* ou, en d'autres termes, la faculté se compose, au moins, de la puissance et de la volonté.

Mais la puissance, ou le pouvoir et la volonté, ne sont pas toujours unis au même degré ni dans les mêmes conditions. Les facultés se compliquent à mesure que les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs,

s'étendent, se multiplient et s'élèvent : ainsi, pour avoir la puissance, le pouvoir de *sentir* les choses matérielles, il suffit d'avoir les dispositions et l'aptitude qui résultent de l'intégrité organique et fonctionnelle des sens spéciaux. Mais cette puissance ne s'élèvera pas *d'elle-même* au-delà de l'état fonctionnel ; pour qu'elle devienne facultative, il faut qu'elle se joigne à la *volonté* qui appartient aux fonctions affectives.

La faculté de sentir au premier degré se compose donc de fonctions affectives et sensitives : c'est vouloir sentir, et *sentir* parce qu'on le veut.

On dira peut-être que, malgré toute notre volonté, il nous est impossible de ne pas sentir le corps qui nous incommode ou qui nous blesse. Cela est vrai en général : aussi la sensibilité devient-elle rarement une faculté bien active ; mais il n'est pas moins vrai que la volonté augmente, diminue ou modifie très notablement ses effets. Voyez ce qui se passe dans les fortes contentions d'esprit, dans l'exaltation, dans l'extase. Il en est de même de toutes les fonctions cérébrales : elles sont toujours, sous quelques rapports, plus ou moins réfractaires à la volonté, et ce n'est qu'avec le temps, la réflexion et l'habitude que l'on parvient à rendre leur exercice facultatif à un degré quelconque. C'est le plus difficile de tous les actes que nous exerçons sur nous-mêmes ; mais aussi c'est celui qui couronne l'œuvre, car l'éducation morale est la plus utile et la plus noble application de l'esprit humain.

Pour exercer facultativement les actes de l'intelligence, il faut d'abord que les fonctions sensitives ne soient pas troublées ; il faut ensuite avoir les dispositions et l'aptitude intellectuelles, c'est-à-dire qu'il faut pou-

voir sentir, comparer, juger, etc.; enfin, il faut *vouloir* exercer ces actes, avoir la conscience ou le sentiment intime de leur exercice, et de la volonté qui nous détermine à les exécuter.

Ainsi, exercer une faculté intellectuelle, c'est sentir, distinguer, comparer, juger, etc., volontairement, avec conscience de la volonté et des actes : c'est porter l'affection dans l'intelligence.

La faculté intellectuelle est donc un fait résultant de phénomènes sensitifs, intellectuels et affectifs : c'est une fonction volontaire à base triple.

Les facultés affectives se forment par des procédés analogues, avec cette différence qu'elles ont en elles-mêmes les éléments, les causes de la volonté, non de la volonté raisonnée, mais de la volonté simple et instinctive. Or, la volonté ne devient une force, une puissance facultative, qu'autant qu'elle est raisonnée, c'est-à-dire que ses actes sont consentis par l'intelligence; autrement ils n'ont ni but déterminé, ni utilité évidente, ni liberté, ni moralité, puisqu'ils sont immédiatement soumis aux besoins, aux penchants, aux désirs matériels, c'est-à-dire aux impulsions de l'instinct le plus borné.

La faculté affective, qui se forme à l'aide des mouvements sensitifs et intellectuels, et qui porte en elle-même sa volonté ou, si l'on veut, la cause de l'activité, est donc aussi une fonction complexe : c'est pouvoir et vouloir, ou ne vouloir pas affectionner après délibération; c'est agir après avoir soumis la volonté à l'intelligence et à la raison.

Il en est de même des facultés morales, qui ne sont que des fonctions intellectuelles et affectives, exercées

volontairement et appliquées à l'accomplissement des devoirs.

On peut avoir des fonctions intellectuelles et affectives, sans pouvoir les exercer facultativement ou librement. Tous les êtres intelligents n'ont pas la conscience de leurs moyens intellectuels, ni conséquemment la volonté de s'en servir. Les animaux les plus intelligents ont des fonctions et des *facultés* sensitives; ils ont aussi des fonctions intellectuelles et affectives; mais ces fonctions ne s'élèvent pas jusqu'à l'état facultatif. L'homme seul a tout à la fois des fonctions et des facultés sensitives, intellectuelles, affectives et morales, parce que seul il a la *conscience* de ses actes, et par ce moyen, le pouvoir de les soumettre au bon sens et à la raison. Ainsi, c'est en définitive parce qu'il sait plus, qu'il peut davantage.

Les facultés morales sont ce que l'entendement présente de plus élevé, parce qu'elles se forment après les autres et au moyen de toutes les autres, ou du moins elles exigent le concours des fonctions les plus éminentes. Et en effet, on sent, on compare, on juge, on aime ou l'on n'aime pas la chose présente et actuellement soumise à nos sens : ce ne sont là encore que les conséquences les plus immédiates ou les plus simples de la perception; mais pour comprendre les avantages ou les inconvénients de cette chose, pour estimer justement son utilité, pour nous et pour autrui, il faut prévoir. Or, la prévision raisonnée suppose nécessairement la mémoire. Comment pourrait-on prévoir qu'une chose sera bonne ou mauvaise, si l'on n'avait pas l'expérience et le souvenir de ce qui plaît ou de ce qui déplaît, de ce qui sert ou de ce qui nuit? Comment

pourrait-on savoir qu'une chose sera bonne pour d'autres, si dans les mêmes circonstances elle ne l'avait pas été pour nous? Comment pourrions-nous juger la convenance de nos actes, si nous ne nous rappelions pas ce que nous sommes, et si nous ne pensions plus qu'il existe des êtres semblables à nous, qui sentent et qui jugent comme nous? Tout cela peut-il se faire sans souvenir et sans prévision?

Toute faculté morale suppose donc un degré notable de mémoire et de prévoyance; nous en avons la preuve dans l'exemple que nous avons cité. Si vous avez enlevé l'obstacle qui vous a nui, c'est non seulement pour vous-même, mais c'est aussi parce que vous vous êtes *rappelé* que d'autres sont sujets aux mêmes accidents que vous; c'est que vous avez *prévu* qu'il pourrait leur en arriver autant qu'à vous, et que vous ne l'avez pas *voulu.* Or, le sentiment du présent, le souvenir, la prévoyance et la volonté, résument l'entendement humain.

Mais, bien que la prévoyance et le souvenir appliqués aux devoirs soient la base des fonctions morales, seuls ils ne suffisent pas pour donner à nos actes la moralité la plus élevée et la plus complète; car on peut, *sans effort*, agir convenablement par suite de dispositions naturelles, de qualités heureuses; mais s'ils se joignent à l'*intention*, à la volonté raisonnée, pour nous donner la force de résister à des penchants instinctifs vicieux et de les corriger, c'est le vrai mérite, c'est la vertu. C'est alors que l'intelligence arrive à toute la hauteur morale que comporte sa nature; et il ne faut pas que cette intention et cette volonté de faire ce que l'on croit être bien, se rapportent seule-

ment à l'intérêt particulier, il faut qu'elles s'étendent au bien-être général.

Les facultés morales se fondent sur le *pouvoir*, le *vouloir* et le *devoir*. Le pouvoir est dans les facultés précédentes, car chaque faculté est un pouvoir relativement à celle qui la suit; et par exemple, celui qui ne sentirait pas ne pourrait ni distinguer, ni connaître, et celui qui ne distingue pas, qui ne connaît pas, ne peut ni choisir, ni préférer, ni vouloir avec motif et après délibération.

Le vouloir est instinctif ou raisonné; la volonté simple ou instinctive est la conséquence immédiate d'un sentiment affectif; la volonté raisonnée est tout à la fois la conséquence d'un sentiment affectif et d'un sentiment distinctif; c'est un mouvement plus ou moins compliqué, produit par deux causes qui peuvent prédominer tour à tour; et par exemple nous pouvons aimer fort peu ce que nous connaissons beaucoup, et *vice versâ*.

Le devoir est dans l'acte moral; c'est à l'accomplir qu'en définitive tendent, chez l'homme, tous les autres moyens. Il a sa source dans les sentiments les plus purs et les plus élevés; il n'a pas de limites, il ne peut être défini; c'est quelquefois une inspiration. Le devoir de chaque chose, de chaque partie, est de remplir les fonctions auxquelles elle est destinée par sa nature ou par sa position. Le mot *devoir* se rattache donc à la coordination générale.

Le devoir de l'homme est de faire ce qu'il croit être *bien* et d'éviter ce qu'il croit être *mal*, c'est-à-dire d'agir en toutes choses d'après sa conscience. Il peut se tromper, sans doute; mais il peut rectifier ses erreurs par le moyen de son intelligence ou de celle d'autrui.

C'est donc la culture de cette intelligence que nous devons regarder comme le but principal de la première éducation : mais il n'est pas le seul.

Observons la marche que suit la nature. Elle fournit d'abord, elle développe, elle perfectionne les organes des sens spéciaux; et, à mesure que ces mouvements s'opérent, l'enfant se livre de plus en plus à tous les exercices que lui permettent son âge et le degré d'accroissement de ses facultés physiques et morales commençantes. Il agit, il touche, il sent, il entend, il voit, il imite, il apprend; il acquiert tout ce qui peut rendre ses sens plus actifs et ses mouvements volontaires plus faciles et plus justes; il recueille tous les matériaux qui doivent servir d'aliment et de base à la première intelligence; il se donne le pouvoir intellectuel au moyen des facultés sensitives.

Ces exercices sont des jeux, et ces jeux deviennent pour la plupart une imitation imparfaite de ce qui doit occuper sa jeunesse, et même le reste de sa vie. C'est donc par plaisir, par instinct, autant que par nécessité, qu'il exerce ses fonctions et ses facultés sensitives en même temps que les organes de ses mouvement volontaires.

Mais il grandit, et c'est encore l'attrait du plaisir, ce sont les dispositions affectives qui le portent au mouvement, qui lui donnent l'activité, l'ardeur, la joie et le chagrin passagers; qui, par des expériences multipliées, le conduisent à connaître, parmi les objets qui l'entourent et les actes auxquels il se livre, ce qu'il doit aimer ou craindre, ce qui convient ou ce qui ne convient pas, ce qu'il se doit à lui-même et ce qu'il com mence à devoir aux autres.

Ce sont des pouvoirs qu'il acquiert sans y penser, sans le vouloir, ou du moins sans en prévoir les conséquences. La nature le guide à son insu, et quelquefois même malgré nous, qui, le plus souvent, regardons comme perdu le temps passé à des jeux puériles; parce que n'en voyant ni l'utilité, ni le but trop éloigné, nous ne concevons pas que ces illusions qui portent l'enfant à exercer tout à la fois son corps et son esprit, doivent, à la fin, le rendre plus fort, plus adroit et plus intelligent; doivent par les moyens les plus simples, les plus convenables à son âge, le disposer pour l'avenir, à des actes plus graves et plus importants.

Mais, en définitive, pourquoi l'enfant s'exerce-t-il ainsi? dans quel dessein caché pour lui acquiert-il ces pouvoirs ou ces facultés? C'est qu'il aura bientôt des *devoirs* à remplir; c'est que bientôt il aura besoin de vivre non seulement par lui-même et pour lui-même, mais aussi pour ceux qu'il devra soutenir par sa force, par son industrie ou par son intelligence.

C'est donc pour remplir les devoirs relatifs à notre position que, dès l'enfance, nous acquérons des *pouvoirs* et des *facultés :* les devoirs moraux, qui s'appliquent à tout ce qui a le sentiment de l'existence, sont donc les actes les plus élevés, les plus étendus que l'homme puisse accomplir.

Toutefois, le devoir ne suffit pas, au moins dans tous les cas, pour déterminer au mouvement. Le pouvoir n'est pas actif par lui-même, il n'est que la disposition à l'acte. Il faut donc un moteur, et ce moteur est dans le sentiment affectif, dans ce qui sent, dans ce qui aime, dans ce qui désire, dans ce qui craint, dans ce qui fait naître la volonté. Tout ce que nous

avons dit jusqu'à présent nous a conduit plusieurs fois à cette conséquence.

Mais l'amour et la crainte sont quelquefois aveugles, et cette volonté instinctive qui portait l'enfant à exercer toutes ses facultés, par des motifs apparents sans importance, mais qui suffisait pour atteindre le but du moment, n'est plus assez forte, ni assez éclairée pour la réalité, parmi les événements si compliqués de la vie. Il lui faut donc un guide et un modérateur : ce guide est l'esprit, et le modérateur est la *raison*, dernier terme et dernier produit des facultés intellectuelles et morales.

L'entendement humain pourrait donc être comparé à une machine, dont les pouvoirs et les facultés virtuelles seraient les pièces ou les rouages, dont les affections et la volonté seraient les moteurs, dont l'intelligence et la raison régleraient les mouvements, et dont le devoir serait la dernière cause de détermination et le but.

Tout, dans cet organisme intellectuel, se lie, s'enchaîne et se confond à ses extrémités, c'est-à-dire dans son origine et dans sa terminaison ; tout doit conserver l'équilibre et marcher avec concordance, sinon le mouvement se trouble, se pervertit, ou s'arrête. C'est ainsi que les premières opérations intellectuelles ne peuvent s'exécuter qu'au moyen des agents sensitifs qui leur fournissent les matériaux de la pensée ; que si ces derniers sont insuffisants ou mal préparés, les raisonnements les plus justes, les conséquences les mieux déduites, seront toujours défectueux dans leur base : l'impuissance naîtra de l'ignorance. Si l'intelligence est faible ou troublée, les penchants, les goûts, les

désirs ne seront plus réglés, ne seront plus éclairés, et la volonté ne sera pas plus en rapport avec les devoirs que les autres mouvements affectifs : il n'y aura plus de puissance, plus de faculté intellectuelle, plus de liberté, plus de moralité.

En effet, toute mauvaise action volontaire est, dans son principe, la conséquence ou d'un défaut de lumière ou d'un vice de raisonnement : dans tous les cas c'est une preuve d'ignorance, de mauvais naturel ou d'imprévoyance. Or celui qui ne sait pas, qui ne prévoit pas, est incapable de bien raisonner; celui qui raisonne mal n'a pas la liberté intellectuelle, car il fait ce qu'il ne croit pas faire; il n'a pas le pouvoir, il n'a pas la faculté, car en général on veut bien raisonner, et en raisonnant mal on ne fait pas ce qu'on veut; on pourrait même dire que, pour le moment, il n'a pas la moralité de son espèce, puisqu'il n'y a pas chez l'homme de moralité sans intention, sans lumière et sans liberté.

Mais, dira-t-on, celui qui pense et qui agit dans ces conditions est donc forcé, ses actes sont donc nécessaires? Or s'il obéit à la nécessité, s'il n'est pas libre, on peut le plaindre, mais on ne doit ni le blâmer ni le punir.

Oui sans doute, le bon sens l'abandonne. Aveuglé qu'il est, entraîné par des habitudes vicieuses, par des désirs coupables, sa volonté n'est plus éclairée, ses fonctions intellectuelles et morales n'ont plus la force de combattre un instinct dépravé; mais au fond même de cet instinct, et jusqu'au moment où la raison succombe, il est une cause qui pouvait s'opposer à l'accomplissement de l'acte, et cette cause est le sentiment du bien et du mal : c'est la conscience morale, dont

aucun homme sain de corps et d'esprit n'est totalement dépourvu.

Cette conscience est aux fonctions morales ce que le sens intime et la prévision instinctive sont à l'intelligence, ce que l'espérance est aux fonctions affectives: c'est le premier sentiment, c'est celui qui survit à tous les autres. La conscience morale est même quelque chose de plus, car elle produit la crainte pour le présent, les regrets pour le passé, et les remords pour l'avenir. On la retrouve, même chez les individus les moins éclairés; elle domine en effet tout le système intellectuel, car elle a sa puissance et sa volonté. Il ne faut point d'esprit, point de science, point d'amour, point de choix, point de préférence particulière pour vouloir ce que l'on croit être bien et pour ne vouloir pas ce que l'on croit être mal; car la conscience ne raisonne pas, elle sent, elle commande, et malheur à qui désobéit.

La faculté qui précède est toujours, avons-nous dit, un *pouvoir* relativement à celle qui suit et avec laquelle elle se confond. Ainsi la faculté de sentir est un pouvoir à l'égard de l'intelligence, l'intelligence est un pouvoir relativement aux facultés affectives et à la volonté raisonnée, la volonté raisonnée est un pouvoir relativement aux facultés morales. Et non seulement ces conditions sont nécessaires, mais il faut que les actes se manifestent, se suivent dans un ordre déterminé, et que les fonctions soient maintenues dans une espèce d'équilibre; autrement la faculté s'affaiblit ou se perd. Ainsi, s'il y a plus de sensibilité que d'intelligence, plus d'intelligence que de volonté, plus d'intelligence et de volonté que de moralité, le pouvoir, la volonté et le

devoir ne sont plus dans des rapports convenables, et les facultés perdent ou leur force ou leur intégrité.

La faculté est dans le pouvoir et dans la volonté d'exercer ou de ne pas exercer un acte sensitif, intellectuel, affectif ou moral ; mais cette faculté n'est encore que *virtuelle*, car nous ne faisons pas toujours ce que nous pouvons et ce que nous voulons ; nous pouvons suspendre l'exercice de notre volonté, nous pouvons délibérer et changer d'avis. C'est cette possibilité d'agir ou de ne pas agir, de suspendre ou de changer nos déterminations, qui constitue la *liberté*, dans les conditions psychologiques les plus étendues de cet être abstrait.

Les mots *faculté* et *liberté* représentent des choses qui se confondent, mais qui ne sont pas identiques; il y a entre elles la différence de la cause immédiate à l'effet. La liberté intellectuelle est le pouvoir et la volonté de distinguer, de comparer, de raisonner, de délibérer, de choisir, indépendamment de nos désirs, de nos goûts et de nos affections; la liberté affective est, *après délibération*, le pouvoir de vouloir ou de ne vouloir pas céder à ces affections; la liberté morale est, avec les mêmes conditions, le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir remplir un devoir.

Ainsi, les mots faculté et liberté s'appliquent également à des actes volontaires; mais le dernier indique de préférence la possibilité d'exercer ces actes avec facilité dans tous les sens et dans les limites les plus étendues que comportent et les agents qui les exécutent, et la nature de l'objet ou du sujet de nos déterminations.

La liberté est donc une propriété, une qualité, et.

dans tous les cas, un complément de la faculté. Elle se rattache à toutes les fonctions sensitives, intellectuelles, affectives et morales, ainsi qu'à leurs conséquences : elle n'est donc pas absolue, et ne peut pas l'être, puisque ces fonctions s'exercent sous l'influence plus ou moins éloignée, plus ou moins immédiate, de tout ce qui nous environne et de tout ce qui agit en nous-mêmes. Son plus haut degré est dans la coïncidence, dans l'accord et dans la facilité de tous les mouvements particuliers.

Quoi qu'il en soit, la faculté et la liberté sont inséparables : il n'y a pas de faculté sans liberté, il n'y a pas de liberté sans faculté et sans intelligence. Cela est si vrai, que si l'on veut s'examiner lorsqu'on a commis une faute, on finit toujours par s'apercevoir qu'il a manqué quelque chose aux motifs de nos déterminations; que nous n'avions pas tout prévu, et que cette imprévoyance ou cette ignorance a suffi pour nous égarer; car, en définitive, dans tout ce qui touche aux mouvements intellectuels, affectifs et moraux, le SAVOIR est le premier des pouvoirs. (*Voyez* le tableau suivant.)

DISPOSITIONS, APTITUDES OU CAPACITÉS, FONC

AFFECTIVES

<table>
<tr><th colspan="2">DISPOSITIONS ET APTITUDES SENSITIVES.</th><th colspan="2">DISPOSITIONS ET APTITUDES INTELLECTUELLES.</th></tr>
<tr><td colspan="2">Être plus ou moins sensible; avoir en quantité suffisante toute la sensibilité propre aux parties ou aux organes qui doivent entrer en action.
Pouvoir sentir.</td><td colspan="2">Avoir exercé les dispositions, les aptitudes, les fonctions et les facultés sensitives.
Être plus ou moins intelligent, avoir à un degré suffisant le sentiment intime des rapports, des différences ou des ressemblances.
Pouvoir distinguer.</td></tr>
<tr><th colspan="2">FONCTIONS.</th><th colspan="2">FONCTIONS.</th></tr>
<tr><td colspan="2">Sentir les mouvements intérieurs et extérieurs.
Sentir par les organes spéciaux du toucher, de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue,
C'est exercer ses dispositions et ses aptitudes sensitives.</td><td colspan="2">Comparer,
Juger,
Raisonner,
Réfléchir,
Délibérer,
Généraliser, abstraire, raisonner, etc.,
C'est exercer, soit sur les faits actuels, soit sur des souvenirs, soit sur des prévisions, ses dispositions et ses aptitudes distinctives.</td></tr>
<tr><th colspan="2">FACULTÉS</th><th colspan="2">FACULTÉS</th></tr>
<tr><th>virtuelles ou en puissance.</th><th>effectives ou en exercice.</th><th>virtuelles.</th><th>effectives.</th></tr>
<tr><td>Pouvoir et vouloir sentir.
Pouvoir et vouloir ne pas sentir.</td><td>Sentir volontairement.
Ne pas sentir parce qu'on ne le veut pas.</td><td>Pouvoir et vouloir comparer, juger, raisonner, réfléchir, etc.
Pouvoir et ne vouloir pas exercer ses fonctions intellectuelles.</td><td>Comparer, juger, raisonner, etc., volontairement.
Ne pas exercer ses fonctions intellectuelles parce qu'on ne le veut pas.</td></tr>
</table>

TIONS, FACULTÉS SENSITIVES, INTELLECTUELLES, ET MORALES.

DISPOSITIONS ET APTITUDES AFFECTIVES.		DISPOSITIONS, APTITUDES ET QUALITÉS MORALES.	
Être plus ou moins impressionnable, être plus ou moins disposé à sentir le bien-être ou le mal-être, le désir ou la répugnance, l'appétit ou le dégoût pour tel ou tel ordre de sentiments, de sensations ou d'idées. Pouvoir être affecté.		Se souvenir et prévoir; sentir la convenance ou la répugnance pour tous les actes qui peuvent être regardés comme bons ou mauvais; pour tout ce qui se rattache à notre bien-être ou à celui des autres. Pouvoir sentir la moralité des actes, Avoir la conscience morale.	
FONCTIONS.		FONCTIONS.	
Désirer, Craindre, Aimer, Regretter, Haïr, préférer, VOULOIR, etc., C'est exercer, soit sur le présent, soit sur le passé, soit sur l'avenir, ses dispositions et ses aptitudes affectives.		Appliquer toutes les dispositions, toutes les aptitudes, toutes les fonctions, toutes les facultés précédentes à l'accomplissement de ses devoirs, à ce qui est juste, à ce qui convient à soi et aux autres, C'est exercer ses dispositions, ses aptitudes et ses qualités morales.	
FACULTÉS		FACULTÉS	
virtuelles.	effectives.	virtuelles.	effectives.
Pouvoir et vouloir se livrer à ses désirs, à ses goûts, à ses penchants. Pouvoir et ne vouloir pas céder à ses dispositions affectives.	S'abandonner volontairement à ses désirs. Résister volontairement à ses goûts et à ses penchants.	Pouvoir et vouloir exercer ses dispositions et ses fonctions morales. Pouvoir et vouloir ne pas exercer ses dispositions et ses fonctions morales.	Exercer volontairement ses dispositions et ses fonctions morales. S'écarter volontairement de ses devoirs. — IMMORALITÉ. Agir contre sa conscience, s'abandonner à ses penchants vicieux.

CHAPITRE III.

Pouvoir, droit, devoir, libre arbitre.

Des dispositions et des aptitudes naît le POUVOIR ; du pouvoir et de la volonté naît la faculté, soit virtuelle, soit effective ; de la faculté naît le DROIT naturel ; car à quoi serviraient le pouvoir et le vouloir, s'ils ne conduisaient pas à l'accomplissement de l'acte ? Mais chez l'homme, le droit est soumis à la raison et au devoir.

Des rapports particuliers ou généraux et des droits réciproques, naît le DEVOIR ; car tout individu contracte avec l'existence la nécessité de recevoir et l'obligation de rendre : c'est, dans le sens le plus général, l'action et la réaction morales.

Aux mouvements intérieurs et aux rapports extérieurs sont attachées des résistances ; la liberté qui se manifeste dans l'accomplissement des actes volontaires, dans les facultés affectives, n'est que la possibilité d'exercer ces actes dans tous les sens et dans les limites les plus étendues : c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de délibérer, de choisir, de modifier, de modérer, de suspendre le mouvement intellectuel, affectif ou moral : c'est le LIBRE ARBITRE.

Le libre arbitre se montre avec plus d'évidence à mesure que les rapports et les mouvements intellectuels se multiplient, c'est-à-dire du moment où l'exercice des facultés s'élève jusqu'à la moralité : aussi n'appartient-il véritablement qu'à l'homme complétement développé sous le rapport de l'intelligence. Et en effet, il suffit à l'animal de faire ce qu'il veut, de suivre son instinct pour faire ce qu'il doit, pour remplir ses

devoirs matériels, puisqu'à son insu ils sont attachés à ses mouvements instinctifs. L'homme, qui, au contraire, a non seulement le sentiment intime de ses mouvements et de sa puissance intellectuelle, mais aussi la conscience morale de ses actes, et qui peut modifier l'un par l'autre; l'homme, disons-nous, a un libre arbitre en rapport avec le nombre et la diversité de ses devoirs; et si, dans la première enfance, il est comme les animaux presque entièrement soumis à ses besoins, à ses goûts, à ses désirs instinctifs, il finit par acquérir avec l'âge de nouvelles causes d'activité, relatives à l'utilité, à la convenance et au devoir, soit envers lui-même, soit envers les autres : et c'est vers ce but que doivent tendre toutes ses dispositions, toutes ses aptitudes, toutes ses facultés; car c'est pour cela que la nature lui a donné les moyens d'apprendre, de connaître et d'agir. Il n'atteint donc pas le but, et, encore une fois, il n'est donc pas intellectuellement et moralement *libre*, lorsque, même avec volonté, il agit sans connaissance, sans conscience, ou contre sa conscience.

Dans ce dernier cas, ou il agit par contrainte, et l'intention peut l'absoudre, ou il cède à ses passions, et il est tout à la fois aveugle et coupable, car tout vient de lui.

Le droit et le devoir peuvent être regardés comme d'institution naturelle; car nous avons sur beaucoup de points, sans qu'on nous le communique, le sentiment de l'un et de l'autre; et ce sentiment, d'abord tout instinctif, n'est pas absolument étranger aux espèces animales les plus intelligentes. Il est le lien le plus solide de tous les établissements sociaux : que serait une réunion d'hommes où chacun voudrait ne vivre que

pour soi, où personne ne connaîtrait ce qui lui est dû, et ne remplirait ses propres devoirs que par nécessité ou par contrainte? Ce serait bien pire qu'un assemblage d'animaux les plus stupides.

Le droit et le devoir n'ont de limites qne dans la conscience affective ou morale; leur base et leur accomplissement font partie des attributions de l'âme ; et bien que le contrat social, toujours dressé après coup, ne pourvoie qu'aux actes de la plus urgente et de la plus stricte nécessité, il serait bientôt méconnu, si une bienveillance mutuelle, si des besoins continuels de rapprochement, ne lui donnaient en quelque sorte la sanction morale, la vie et la durée.

Mais ce qui rend le droit et le devoir imprescriptibles, c'est la nature même de l'esprit humain qui tend incessamment à se perfectionner, à s'éclairer, à s'étendre. Comment pourrait-il y parvenir sans la communication des idées? comment les hommes pourraient-ils se communiquer leurs idées s'ils vivaient isolés? et dans ce cas, à quoi serviraient les moyens de communication et d'association dont la nature les a pourvus avec tant de soin et de libéralité? Mais dans les rassemblements, même les plus nombreux, l'oubli des droits et des devoirs n'est-il pas déjà un véritable isolement?

Encore une fois, c'est dans la nature de nos instincts, dans les mouvements nécessaires de l'esprit et de l'âme, ainsi que dans une volonté providentielle, que se trouve la base des droits et des devoirs; et c'est, en général, dans des sentiments cultivés de bienveillance et d'affection, bien plus que dans les lois ou dans des dispositions réglementaires, qu'il faut chercher les moyens de les faire reconnaître et de les accomplir.

Sous ce rapport, la pratique et la théorie des convenances et des devoirs, introduites dans un système d'éducation, vaudrait mieux que beaucoup d'autres enseignements dont un grand nombre ne tournent bien souvent qu'au profit de l'orgueil, de la présomption et de la vanité.

LIVRE SIXIÈME.

CHAPITRE Ier.

Sur la méthode en général.

Pour tout ce que nous voulons faire, comme pour tout ce que nous voulons éviter, il faut la *force,* l'*adresse* et l'*intelligence.* Otez une de ces conditions, rien ne s'opère entièrement ni convenablement. Il faut de la force pour acquérir l'adresse et pour la soutenir; il faut de l'intelligence pour les employer utilement toutes les deux.

Ces dispositions ainsi combinées conduisent au *savoir faire* et à l'*art* : elles s'appliquent à toute espèce de mouvement raisonné, soit du corps, soit de l'esprit; à la théorie comme à la pratique.

La méthode est dans la science ce qu'est l'adresse dans l'exercice de nos mouvements volontaires. « La nécessité d'nne méthode, dit Laromiguière, se fonde sur la nature de l'homme, dont l'esprit est borné dans sa capacité de sentir, dans sa faculté de penser, et dans sa mémoire. Les sensations trop fugitives sont inaperçues; un seul objet absorbe la pensée; la mémoire n'embrasse qu'un petit nombre d'idées ; et dans mille circonstances de la vie, dans l'étude des sciences surtout, nous éprouvons le besoin d'en retrouver un grand nombre, et de les avoir toutes présentes au même instant (1). »

(1) *Leçons de philosophie*, 1re partie, 1re leçon.

Mais une méthode philosophique claire, simple, complétement développée, facile et sûre dans ses applications, est encore à trouver; et quand même nous la posséderions, nous serions encore embarrassés pour en faire usage, surtout en ce qui se rapporte aux choses à l'égard desquelles l'esprit est son propre juge; car, faible et plein d'impatience, il n'est jamais parfaitement sûr de lui-même.

Comment pourrions-nous donc arriver à cette force, à cette adresse intellectuelle qui, sur toutes les questions, conduirait à la plus grande probabilité, à l'évidence ou à la certitude?

Nous ne connaissons complétement aucune chose, si nous n'avons pu la soumettre à nos investigations sensitives, intellectnelles ou morales; et, quelque degré de vérité que nous puissions atteindre, nous n'en avons pas la conviction parfaite, tant que nos affections instinctives, notre sens intime et notre conscience, ne s'accordent pas avec notre jugement.

Chaque chose, chaque fait, peut être l'objet de plusieurs questions : quel est-il? que fait-il? d'où vient-il? où va-t-il ou que devient-il?

Chacune de ces questions se rattache à toutes les autres et doit aider à les résoudre.

Lorsqu'il s'agit d'un fait que l'on ne peut observer soi-même, ou d'un fait accompli, il faut considérer le nombre, la qualité des témoignages et les probabilités de ses modes d'existence et de manifestation, suivant les règles de la raison et du bon sens, c'est-à-dire en cherchant et en constatant leur concordance avec la marche ordinaire ou naturelle des faits de la même espèce ou de la même apparence, et en n'appliquant à

cet examen que les moyens d'investigation qui lui conviennent.

Certains faits ne peuvent être connus que par le moyen des sens et de l'intelligence ; d'autres ne peuvent se révéler qu'au sens intime ou à la conscience.

Les sens ne nous mettent en rapport qu'avec les corps ; l'intelligence compare, distingue et juge les matériaux que les sens lui fournissent ; le sens intime prévoit, devine en quelque sorte, l'existence du fait, les mouvements intellectuels qui s'y attachent, et dispose l'esprit à se juger lui-même. Le sens moral juge la nature de nos affections et de nos actes sous le rapport de la convenance.

Ce que nos sens prouvent seuls, n'est irrécusable que pour nous individuellement, car ils peuvent tromper.

Ce que le raisonnement prouve seul à chacun de nous, ne fournit également que des motifs individuels de croyance ; car le jugement est difficile, et chacun a sa manière de juger qui résulte de sa manière de sentir. Le raisonnement n'entraîne donc pas nécessairement la conviction, même individuelle ; car nos affections nous égarent, et l'esprit, malgré la raison qui la démontre, rejette trop souvent la vérité qui déplaît.

Ce que le sentiment affectif persuade devient une croyance, une opinion, une conviction, même indépendamment de tout motif contraire ; mais le sentiment seul ne prouve rien : il est aveugle.

Ainsi non seulement la connaissance, mais la croyance et la conviction ne peuvent se former et s'établir solidement, en général et sur tous les sujets, que par la juste coopération des sens, de l'intelligence et du sens intime, ou de la conscience.

La croyance est individuelle, générale, ou universelle : il faut en dire autant de l'évidence, de la conviction et de la certitude.

La croyance individuelle peut être bien fondée, la croyance générale est plus probable: mais ce qui approche le plus de la vérité, c'est la croyance ou la pensée universelle ; c'est le sens commun, c'est l'*ultima ratio* de l'esprit humain, parce qu'il résume tous les instincts, toutes les intelligences, toutes les pensées.

Mais le sens commun a ses degrés et ses lumières ; il s'étend et se perfectionne avec la civilisation. Nous dirons donc des croyances universellement admises, ce que nous venons de dire des croyances particulières : les unes ne sont acquises que par l'action des sens ou par le raisonnement, d'autres sont pressenties par instinct, et portent avec elles la conviction avant que l'esprit ait pu se rendre compte de leur valeur et confirmer la justesse de nos prévisions. L'instinct universel même, qui, comme l'instinct particulier, n'est qu'un sentiment, ne suffit donc pas pour donner une certitude *absolue*, car une lutte continuelle est établie entre nos affections et notre raison ; il n'y a pas pour l'homme de vérité qu'il ne conteste, et nous avons besoin de fortifier incessamment notre intelligence. Ce sont les moyens d'y parvenir qui forment l'objet de la *logique*.

Nous n'avons pas l'intention de nous arrêter à cette partie de la philosophie générale; nous en toucherons seulement quelques points, puis nous chercherons à démontrer l'importance et la réalité de quelques produits spéciaux de l'intelligence.

———

CHAPITRE II.

Analyse et synthèse.

Nous faisons d'abord tout par instinct; nous réfléchissons, nous jugeons, nous pensons et nous trouvons des signes pour représenter les modifications, les nuances les plus délicates, les plus fugitives de la pensée, avant de savoir ce que c'est que de penser et de réfléchir. A cette occasion, nous sentons en nous des causes de mouvement qui ne sont pas les mêmes que celles qui font agir nos membres, et rien de plus; car l'instinct fait tout sentir, mais il ne fait rien connaître: le sentiment n'est donc pas encore le savoir, mais il y conduit.

L'instinct universel, comme l'instinct particulier, contient toujours quelque chose de vrai ou d'utile, et nos erreurs mêmes nous instruisent. L'instinct universel a les mêmes caractères que l'instinct particulier; c'est seulement un fait plus simple ou plus étendu, et qui par cela même se rapproche davantage de la vérité, surtout en ce qui touche immédiatement au bien-être, à la conservation et à la propagation des espèces.

En définitive, toutes choses égales et sous tous les rapports, ce qui sent le plus et le mieux, ce qui a plus d'instinct, d'esprit et de bon sens, ce sont les masses, puis l'universalité: c'est *tout le monde*.

C'est le genre humain; mais le genre humain s'instruit et s'éclaire comme l'individu, et les connaissances générales se forment au moyen de toutes les connaissances particulières; non par simple rappro-

chement, par accumulation ou par agrégation, mais par un mélange intime de toutes les idées, de toutes les pensées, de tous les sentiments; non à la manière des choses inertes ou stériles, mais avec une fécondité, une multiplicité et une variété de produits aussi admirables qu'elles sont évidentes.

Nous disons que le genre humain s'instruit et s'éclaire comme l'individu: cela doit être, le bon sens l'indique, l'histoire le confirme, et s'il y a des différences, elles ne peuvent être que du plus au moins, que comme l'universalité est à l'unité.

Si donc il existe une méthode, des procédés intellectuels, qui ajoutent à la force l'adresse et l'intelligence, qui donnent les moyens d'apprendre et de connaître, qui conduisent sûrement à l'évidence, à la conviction, à la certitude, c'est dans l'esprit humain qu'il faut les chercher plutôt que dans l'esprit d'un seul ou de quelques individus; car l'esprit de tous lutte avec succès contre l'universalité des causes, tandis que l'intelligence individuelle fléchit ou cède à chaque instant. Nous savons ce que l'homme a fait depuis des siècles, nous voyons ce qu'il fait aujourd'hui, et nous pouvons, en général, prévoir ce qu'il fera; car ce que fait tout le monde n'est caché pour personne; toutes les causes et tous les motifs de ses actions sont à découvert. Pourrions-nous en dire autant d'un individu?

Que fait donc l'homme?

Il apprend; et soit par nécessité, soit par devoir, soit par goût, il faut absolument qu'il apprenne, comme il faut qu'il se meuve, soit par lui-même, par les exigences de son organisation, soit par l'influence des objets qui, pour lui, forment le monde extérieur.

Ces objets se présentent naturellement devant lui, épars, en désordre et confus : il faut donc qu'il apprenne à les distinguer et à les coordonner. Nous disons *il faut;* car si rien ne l'y forçait, il ne le ferait pas, ou il le ferait mal : il appliquerait indifféremment ses moyens à ceux qui se présenteraient fortuitement les premiers; il ne choisirait pas; mais il a des besoins et des désirs, et il apprend d'abord à distinguer les choses qui peuvent et qui doivent les satisfaire. Il les sépare donc, par le fait ou par la pensée, de tous les autres objets : c'est un commencement d'*abstraction*, c'est l'ANALYSE.

Mais parmi les objets de ses besoins et de ses désirs, il en est qui offrent entre eux des ressemblances; il les retire de la masse pour les réunir par groupes, par espèces, par classes : c'est la *généralisation*, c'est la SYNTHÈSE (1).

Les premiers procédés méthodiques de l'intelligence sont donc l'analyse et la synthèse, ou pour mieux dire, c'est un seul mouvement qui se manifeste avec ses propriétés essentielles, attractives et répulsives.

Rien ne peut nous soustraire à cette marche de l'esprit; elle est commandée par la nature pour tout ce que nous voulons savoir. Et en effet, le premier coup d'œil, comme le premier acte de la pensée, nous montre des différences : pour bien saisir ces différences, il faut d'abord séparer les objets, les comparer, les diviser ou les décomposer; il faut donc apprendre à les distinguer de tout ce qui n'est pas eux.

Ainsi, *analyser* c'est diviser, c'est séparer les parties

(1) Condillac ne reconnaît que l'analyse, mais il lui donne le double emploi de la décomposition et de la recomposition.

d'un tout ou d'un ensemble pour les comparer, pour saisir leurs rapports généraux ou particuliers, leur ressemblance ou leurs différences, et pour les juger. Ces mouvements sont tout intellectuels, ce sont de premiers actes de l'intelligence, à l'égard desquels nos sens et nos moyens artificiels d'investigation ne sont que des agents préparateurs.

Mais lorsque les objets ont été déplacés, divisés ou décomposés, lorsqu'ils sont connus dans toutes leurs parties, il faut les recomposer et les replacer, soit physiquement, soit mentalement, tels qu'ils étaient dans le sujet d'analyse; c'est encore la synthèse, mais appliquée aux cas particuliers.

C'est la preuve; car il est facile de concevoir que toutes les fois que l'analyse n'est pas exacte, ou que les parties ne sont pas remises en nombre, en forme et en qualité, telles qu'elles étaient et au rang qu'elles occupaient dans l'état normal, la recomposition est inexacte et la preuve au moins incomplète; c'est que l'on n'a pas tout vu, que l'on n'a pas bien vu, ou que l'on représente mal ce que l'on a vu.

Dans quelque supposition que ce soit, la preuve se fortifie toujours par l'étude des précédents et des terminaisons Et en effet, pour continuer un travail ou pour le refaire, pour assembler des matériaux et pour les rétablir dans un ordre connu et déterminé, il faut se souvenir, il faut aussi un degré quelconque de prévoyance. Or, pour se souvenir et pour prévoir, il faut d'abord avoir senti et jugé; la synthèse exige donc nécessairement le concours de toutes les forces de l'intelligence.

La synthèse est donc le complément de l'analyse;

elle devient même quelque chose de plus, car l'esprit est essentiellement fécond. L'analyse est le moyen d'apprendre et de savoir, la synthèse est le moyen de produire ; l'une décompose ou détruit, l'autre reconstruit ou répare.

Soit par les sens, soit par l'intelligence, l'analyse et la synthèse s'exercent sur tous les objets qui peuvent être mis en rapport avec nos agents physiques et métaphysiques. Ainsi, elles se succèdent alternativement dans toutes les opérations intellectuelles, elles se confondent, se prêtent un appui mutuel, et aucun raisonnement n'est exact et complet si l'une et l'autre ne concourent à le produire.

La difficulté de l'analyse consiste à diviser avec ordre ce que la nature ou l'art a réuni; la difficulté de la synthèse est dans l'opération contraire : mais, redisons-le encore, en matière philosophique comme en toute autre chose, il faut la force, l'adresse et l'intelligence. On n'arrive à faire vite et bien qu'à l'aide du temps, de l'exercice et de la réflexion, appliquée, non à beaucoup de choses à la fois, mais successivement et beaucoup de fois à la même chose.

On avait autrefois imaginé des procédés logiques que l'on enseigne encore dans les écoles, avec l'intention de rendre le raisonnement plus facile et plus exact : ils consistent à comparer des idées, et à conclure affirmativement ou négativement, suivant leurs rapports, leur analogie ou leur différence : tels sont les divers arguments inventés par les rétheurs de l'antiquité, savoir : le syllogisme, l'enthymème, l'épichérème, le sorite, le dilemme, etc. Mais ces procédés, basés sur des propositions générales et abstraites, sont sans va-

leur quand l'objet est bien connu, quand le fait est exactement, clairement et complétement énoncé; rarement utiles dans le cas contraire, et en définitive aussi favorables à l'erreur qu'à la vérité : le dilemme même, le plus fort et le plus usité de tous les arguments, n'est pas toujours à l'abri de la réfutation la plus complète; aussi tous les autres sont-ils, de nos jours, presque entièrement écartées des discussions familières et même du langage philosophique, surtout en ce qui touche aux sciences d'observation.

Cherchons dans un objet tout ce qui le constitue, tout ce qu'il renferme; sachons à quoi il ressemble d'où il vient, à quoi il sert, où il va; dans une idée, tout ce qui la compose; son origine, ses conséquences, ses degrés de rapport avec les mouvements sensitifs, intellectuels et moraux qui s'en rapprochent le plus, ou avec les faits analogues que la nature soumet incessamment à nos moyens d'analyse. Si nous faisons tout cela, nous parviendrons à bien raisonner sans avoir besoin de formules scolastiques, ni d'art, ni d'autre soin que d'exposer notre pensée avec toute la clarté, toute la simplicité, tout l'ordre dont elle est susceptible. Ne nous efforçons pas d'appliquer la règle inflexible au corps humain : on n'y trouve *absolument* nulle part la ligne droite; ne cherchons pas à soumettre à des formules rigoureuses les fonctions intellectuelles, et encore moins les déterminations morales; car ce serait associer inutilement ce qu'il y a de plus fixe et de plus inanimé à ce qu'il y a de plus souple, de plus mobile et de plus vivant.

En définitive, la première de toutes les conditions, pour bien raisonner, comme pour exposer clairement

la pensée, c'est de bien savoir ; autrement, l'esprit manque de matériaux et de bases, le raisonnement est faux ou incomplet; rien ne peut donc remplacer la science ; la seconde est de fixer la valeur des signes qui représentent les opérations de l'intelligence, et de leur donner, pour nous comme pour les autres, la plus grande exactitude possible.

Pour nous-mêmes, parce que les fonctions mentales les plus élevées ont pour objet non des êtres physiques, non des corps, ou des sensations, mais des idées abstraites et générales, qui ne peuvent être représentées à l'esprit que par des mots, ou par des signes qui reproduisent ses propres mouvements, et jusqu'à ses émotions les plus fugitives.

Pour les autres, parce que le plus sûr moyen de nous faire comprendre est de transmettre notre pensée de manière à ce qu'elle puisse s'identifier avec la pensée d'autrui; or, pour arriver à ce point, il faut que les signes aient pour tous la même valeur, et qu'ils puissent toujours être compris dans le même sens. Et en effet, les principaux sophismes sont des fautes de savoir, de logique ou de grammaire, tels que l'*ignorance du sujet*, la *pétition de principe*, le *dénombrement imparfait*, le *jugement d'une chose pour ce qui ne lui convient qu'accidentellement*, la *confusion du sens divisé avec le composé*, etc. (1).

Viennent ensuite le choix des preuves, des moyens de conviction, et l'ordre dans lequel ces moyens doivent être rangés pour se prêter un secours mutuel, et pour conduire à l'évidence. Ici c'est le goût, le bon sens,

(1) On peut consulter, à ce sujet, tous les traités de logique.

la raison, qui décident; et lorsqu'ils agissent simultanément, le jugement est définitif.

Il est d'autres conditions qui appartiennent au sentiment moral, plutôt qu'au raisonnement et à la science, mais qui ne sont pas moins indispensables, soit pour trouver la vérité, et pour la présenter de la manière la plus convenable, soit pour obtenir la confiance et déterminer la conviction du plus grand nombre : c'est d'agir en toutes choses avec sincérité, avec bonne foi, avec désintéressement, avec probité.

Ces conditions s'appliquent à tous les objets de la pensée, à tout ce que nous voulons apprendre ou démontrer. On parvient à les remplir au moyen de l'analyse, de la synthèse, de l'analogie, de l'exemple et de l'induction; elles sont l'objet de l'idéologie, de la grammaire générale et de la logique; elles ont pour base la connaissance de l'homme intellectuel, et pour but le développement et l'application du sens commun.

CHAPITRE III.

Sur les degrés divers de croyance et de certitude.

L'ordre constant indique, *dans tous les cas*, l'action d'une cause intelligente : il la révèle, et, quelqu'éloignée qu'elle puisse être du fait présent, il la prouve avec d'autant plus d'évidence que ce fait est plus compliqué, plus multiplié, plus manifeste.

L'ordre universel se compose de tous les faits particuliers et généraux. Chacun de ces faits a sa cause première, son état et sa terminaison; il contribue par

tous ces points, et suivant sa nature, à la composition du tout coordonné. Chaque fait est donc complet en lui-même, à sa manière, et incomplet relativement à l'ensemble qu'il concourt à former, puisqu'il ne peut pas en avoir *identiquement* toutes les qualités. On ne peut donc pas conclure rigoureusement de la partie au tout, et bien moins encore du tout à la partie.

D'un autre côté, la nature ne nous apprend rien sur la cause immédiate de ses actes, ni sur le mécanisme de la transformation des choses. Il n'est donc pas de fait qui n'ait son *inconnue*, et qui, sous quelque rapport, ne soit un problème ou une suite de problèmes que l'esprit cherche à résoudre; car, essentiellement actif, il ne peut demeurer long-temps dans le doute; il lui faut des opinions, des croyances, dussent-elles n'être fondées que sur des hypothèses, jusqu'à ce qu'à force de travaux, d'observations et de recherches il parvienne à l'évidence et à la certitude.

La croyance s'établit donc par instinct, par persuasion, par raisonnement ou par expérience. La disposition à croire fait partie de l'entendement humain, comme le cœur et le cerveau font partie de l'organisme. Celui qui ne croirait rien, ne saurait rien et ne serait capable de rien par *lui-même;* il n'aurait pas de facultés intellectuelles et morales, car la croyance porte avec elle la crainte et le désir, la délibération, la volonté, la détermination: la croyance est l'homme moral tout entier. Mais la croyance seule, quand même elle serait universelle, ne prouve pas la vérité d'une manière absolue; car il n'y a pas d'absurdités que l'espèce humaine ne puisse croire par *ignorance,* et toujours elle commence par là. Nous ne cessons d'être

ignorants que lorsque nous parvenons à connaître ce que nous avons cru d'abord ; il faut donc autre chose que la croyance, quelque forte, quelque générale qu'elle puisse être, pour établir incontestablement une vérité, et pour prouver cette vérité il faut la *connaissance*.

Le sentiment qui donne la croyance est, sans contredit, le plus subtil de tous les arguments, car il porte avec lui la conviction ; mais il est aveugle, tandis que le savoir est la lumière, est la vérité même.

Comment arriver au savoir?

La nature nous y conduit à notre insu pour tout ce qui tient aux premiers besoins de l'individu et de l'espèce; quant au reste, nous y parvenons par l'observation, par l'expérience et la réflexion; par la multiplicité et la diversité de nos désirs, c'est-à-dire, en général, par l'exercice des sens, de l'intelligence et des affections.

Mais comment, avec ces trois moyens généraux, peut-on prouver le savoir, démontrer la vérité, produire l'évidence, déterminer la conviction, établir la certitude? Les vérités sont innombrables, puisque chaque fait ayant son existence propre et sa nature, est par lui-même une vérité, un sujet d'observation et un point de science.

On arrive à l'évidence et à la certitude en appliquant exactement et successivement les moyens dont il s'agit au fait suivant sa nature, en observant et en raisonnant avec le désir d'apprendre et de connaître.

L'*évidence* est le résultat de l'ensemble coordonné des preuves que chacun de ces moyens nous fournit.

Condillac admet trois sortes d'évidences, savoir : l'évidence de fait, l'évidence de raison et l'évidence de sentiment. Chacune, prise séparément, peut déterminer la croyance et la conviction, aucune ne donne la certitude; ce sont trois degrés d'un même fait.

La plus grande certitude est dans l'adhésion de l'esprit aux trois degrés d'évidence.

Des philosophes modernes ont défini la certitude, *une adhésion raisonnée de notre volonté à une affirmation de l'intelligence*, et ils distinguent trois sortes de certitudes : la certitude *physique*, la certitude *morale* et la certitude *métaphysique*.

Il nous semble que l'on peut admettre les mêmes sortes ou les mêmes degrés de certitude que d'évidence.

Aucun degré de certitude, pris séparément, n'est complet; le raisonnement corrige les erreurs des sens, le sens commun ou le bon sens corrige les erreurs du raisonnement; mais le sens commun à son tour se fonde sur l'usage, l'observation et l'expérience, c'est-à-dire sur les faits. Ainsi, c'est un cercle que l'esprit parcourt en s'appuyant sur le sens intime pour ce qui est du ressort de l'intelligence, et sur la conscience pour tout ce qui touche à la morale.

La réunion des trois degrés de certitude donne la preuve la plus complète que nous puissions acquérir; mais, comme nous l'avons déjà dit, cette preuve n'obtient toute sa valeur qu'autant qu'elle est conforme à l'opinion universelle.

Puisque la certitude n'est que l'adhésion de l'esprit à tous les degrés d'évidence; ou, en suivant une autre définition, si elle n'est qu'une adhésion raisonnée de

notre volonté à une affirmation de l'intelligence, toute certitude est, en définitive, un acte de l'esprit, un produit du sens intime.

CHAPITRE IV.

Quelques mots sur la formation du langage.

« Puisque tout l'art de raisonner, dit Condillac, se réduit à bien faire la langue de chaque science, il est évident que l'étude d'une science bien traitée se réduit à l'étude d'une langue bien faite. »

Comment arrive-t-on à bien faire une langue ? c'est en donnant à chaque mot une valeur précise, et telle, qu'elle ne permette ni ambiguïté ni équivoque, c'est-à-dire, en le rendant si exact que chacun soit forcé de lui reconnaître la même signification. Mais cela est-il possible dans tous les cas ? Comment prétendre représenter exactement à l'esprit, si essentiellement mobile, des objets variables avec des signes qui ne le sont pas? C'est précisément la cause de toutes les discussions, de toutes les disputes qui s'élèvent sur les matières philosophiques. Ou nous employons les signes dans un sens absolu, et dès lors ils ne représentent en particulier aucun acte de la nature vivante, ou nous nous renfermons dans des limites approximatives, et nous ouvrons la carrière au libre arbitre sur tout ce qui n'est pas fixé, sur tout ce qui se trouve immédiatement placé en-deçà ou au-delà du point conventionnel.

On pourrait approcher de cette forme rigoureuse pour ce qui touche aux sensations ; car si les hommes

ne les éprouvent pas tous *absolument* de la même manière ni au même degré, il y a si peu de différence pour la majorité, que les signes ne doivent s'écarter que bien peu d'une valeur positive ; mais les mots appliqués aux idées générales ou abstraites ne sont plus dans ce cas, l'imagination peut toujours s'exercer sur les objets nombreux et diversifiés qu'ils représentent.

Il en est du langage comme des sciences, il se forme à mesure que les connaissances ou les idées s'accroissent et se succèdent. Chaque fait nouveau, s'il se multiplie, doit recevoir un nom ; car il tombe en quelque sorte dans le domaine public, et il faut que chacun puisse, par un signe, communiquer ou rappeler aux autres l'idée qu'il s'en fait ; c'est donc, en premier lieu, la connaissance ou le savoir qui nécessite le langage. Ce signe n'est d'abord que le résultat d'un sentiment particulier, mais il se généralise à mesure qu'on l'applique à une quantité de faits analogues ou semblables, et qu'un plus grand nombre d'individus le reçoivent et le communiquent. Or par la raison que, soit au physique, soit au moral, tous les hommes ont *à peu près* la même manière de sentir, le signe ainsi généralisé devient en définitive la représentation du sentiment de la majorité, mais il n'est plus l'expression exacte du sentiment individuel.

Lorsqu'ensuite, parmi les faits qui déterminent en nous un certain ordre d'idées, il s'en trouve qui s'écartent des conditions ordinaires, nous les distinguons à leur tour, comme nous l'avons fait pour les premiers, et nous formons ainsi des abstractions ; c'est alors le langage qui soutient, qui étend et qui fortifie la science.

Nous faisons donc tout naturellement des catégories,

les unes d'après la diversité générale des faits, les autres d'après leurs différences particulières; mais à mesure que ces différences se multiplient elles s'affaiblissent, et l'accord des sentiments diminue, jusqu'à ce qu'enfin tout se confonde et laisse à chacun son libre arbitre, c'est-à-dire le droit d'affirmer ou de nier, à son gré, suivant la manière dont les objets le touchent ou dont il les considère.

C'est peu de chose encore tant qu'il ne s'agit que de ce qui tombe sous les sens, car l'évidence de fait est celle qui donne le moins de prise aux contestations; mais il n'en est plus de même lorsque les signes s'appliquent à des actes purement intellectuels ou moraux, qui ne peuvent admettre que l'évidence de raison ou de sentiment; c'est alors que les opinions particulières viennent se heurter avec leurs prétentions et leur absolutisme. Cependant tout cela finit par s'effacer devant l'opinion générale, devant l'instinct, devant l'usage qui commande à tout et qui consacre tout.

Ce ne sont ni les ignorants ni les savants en particulier, ni ceux qui croient l'être, qui font la langue : c'est *tout le monde;* car le signe qui représente le plus fidèlement à tous le même fait, le même sentiment, la même idée avec les mêmes caractères, est à coup sûr le meilleur, et son véritable juge est le public.

Les langues, ou les signes artificiels, sont les chefs-d'œuvre de l'esprit humain; c'est en quelque sorte dans le langage, dans la tradition, dans les écrits, qu'il dépose tous ses actes; c'est par là qu'il les signale et qu'il se manifeste le plus évidemment. Mais la langue se forme d'abord par instinct et par nécessité, c'est un don naturel, une conséquence de

l'organisation physique et morale, une perfection ajoutée à l'intelligence de l'homme, un avantage dont il jouit, un bien qu'il cultive, qu'il agrandit, qu'il utilise de plus en plus par la communication des idées, et d'abord, sans en prévoir toute la valeur. Ce n'est, dans l'origine, ni un art, ni une science; ou si c'est un art, il ne nous appartient pas, car nous l'exerçons sans l'avoir appris et sans principes; si c'est une science, nous ne la devons ni à notre prévoyance, ni à des études spéciales; car, sous ce rapport, nous avançons malgré nous dans les ténèbres, et nous sommes forcés de regarder en arrière pour voir les lieux par où nous avons passé, pour reconnaître les progrès que nous avons faits, et pour les signaler. Nous sommes donc d'abord guidés par l'instinct dans la formation des langues, comme nous le sommes dans l'exercice des premiers actes de la vie animale. Ce n'est qu'en revenant sur ces actes, qu'en y appliquant l'attention volontaire, qu'en observant ce que nous avons fait que nous devenons savants, que nous parvenons à nous éclairer sur ce que nous devons faire. C'est seulement alors que se forme l'*art* de parler, l'*art* de penser, l'*art* de raisonner; c'est dans ce que nous avons trouvé ou inventé de mieux, c'est dans nos chefs-d'œuvre, que l'esprit, le goût et le bon sens cherchent des exemples, des règles et des principes. Ainsi nous sommes tout à la fois nos imitateurs et nos modèles.

Condillac a-t-il voulu parler seulement des termes scientifiques? ils ne sont à l'usage que du plus petit nombre, et encore y a-t-il parmi les savants si peu d'accord à cet égard, que chaque jour voit naître de nouvelles classifications et de nouvelles nomenclatures.

Toutefois, Condillac avait raison : l'étude d'une science bien traitée est aussi l'étude d'une langue bien faite, puisque l'une produit l'autre. Mais connaissons-nous une science naturelle qui soit aussi bien traitée qu'elle puisse l'être? c'est-à-dire qui ne se compose que de faits exacts justement coordonnés, assez développés pour rendre raison de toutes les causes et de tous les effets? Nous n'en sommes pas encore là, et nous attendrons long-temps sans doute avant d'avoir une science et une langue philosophiques qui résument tout l'art de raisonner.

En définitive, la langue la mieux faite et la plus complète est celle qui représente avec le plus d'exactitude le plus grand nombre d'idées et de sentiments : c'est l'instinct qui la commence, c'est l'esprit qui la perfectionne à mesure qu'il se fortifie par la réflexion, et qu'il s'étend par l'examen de nouveaux faits, par l'acquisition de nouvelles idées. La langue, dans tous les cas, est donc le produit du savoir, de l'instinct et de l'intelligence : du savoir, car tout sentiment, toute idée est une partie de science; de l'instinct, car les premiers mouvements sont tous instinctifs; de l'intelligence, car, pour communiquer convenablement sa pensée, il faut d'abord se comprendre soi-même. Jusque là, nous pouvons être actifs ou passifs dans la manifestation ou dans l'énonciation des idées, mais nous agissons encore sans faculté notable. C'est à partir du moment où l'esprit réagit, de l'instant où il revient, avec volonté, sur les actes qui représentent ses mouvements, qu'il les comprend, qu'il les apprécie, que l'état facultatif se manifeste, et que le langage commence à prendre rang parmi les connaissances hu-

maines; mais quelle que soit l'exactitude à laquelle il puisse parvenir, il reste toujours quelque place pour l'instinct et les sentiments particuliers, pour le libre arbitre; et dans les matières mêmes que l'on regarde comme susceptibles d'une appréciation rigoureuse, il reste toujours quelque liberté pour le goût et quelque latitude à l'esprit.

CHAPITRE V.

Ni les méthodes, ni les termes abstraits, ne doivent être pris dans un sens absolu. L'esprit donne les formes et la vie à tous les actes de l'intelligence.

Quand il s'agit de masses, de quantités, d'étendue, ou, en d'autres termes, de tout ce qui peut être senti, touché, pesé, compté ou mesuré, nous nous disons dans le positif; nous croyons être arrivés à l'exactitude la plus grande et presque à la certitude absolue; nous imaginons qu'il serait possible d'appliquer au travail de la pensée les procédés qui nous conduisent à une précision que nous voudrions apporter en toutes choses. Nous sommes dans l'erreur: chaque genre de travail a sa méthode, chaque sujet doit être traité suivant sa nature, chaque degré de connaissance a ses preuves. Les principes abstraits, vrais dans la généralité, rarement utiles dans l'application particulière, sont d'autant plus faux que l'on veut en faire une règle plus exacte.

L'absolu n'existe pas pour nous: c'est une hypothèse. Et, par exemple, nous disons comme une chose absolument vraie: *Ce qui est fait est fait*, et nous arrêtons

là notre pensée, comme s'il était impossible qu'elle allât plus loin. Mais, dans un ensemble où tout est lié, le fait a une origine et des conséquences qui participent plus ou moins de sa nature, et nul ne peut dire absolument où se trouvent le commencement et la fin; c'est l'esprit qui pose les limites et qui met le point d'arrêt. Nous disons : deux et deux font quatre; cela est vrai en calcul et en théorie; mais dans la pratique, c'est encore une supposition, c'est une abstraction : faites l'application de ce principe à des objets matériels, et vous verrez que, dans la nature, il n'en existe pas deux absolument semblables sous tous les rapports. Deux et deux ne font quatre qu'à l'égard d'êtres que vous isolez, que vous séparez de la création, pour les supposer identiques. Dans le fait, chaque objet, chaque unité a ses caractères propres et sa valeur.

Mais si c'est l'esprit qui suppose, c'est aussi l'esprit qui juge: ainsi, dans tout ce qui est du ressort de la philosophie, dans tout ce que l'intelligence accomplit activement, c'est l'esprit qui conduit et qui gouverne.

Puisque l'esprit est la vie dans toutes ses diversités, le mouvement dans ce qu'il a de plus subtil, comment prétendre à le fixer? à quel objet matériel peut-on le comparer? par quel procédé physique ou mathématique peut-on le démontrer? Il se manifeste de lui-même par ses actes, qui sont les pensées, par les signes qui forment le langage et qui représentent toutes les opérations de l'intelligence, et enfin par les mouvements qui résultent de nos déterminations : mouvements qui découvrent bien souvent ce que les autres signes n'avaient pas révélé, et qui nous prou

vent la différence que nous savons mettre entre nos pensées et nos démonstrations extérieures.

Ainsi, l'esprit de l'homme, c'est l'homme moral; l'histoire de l'esprit humain est l'histoire de l'homme; les langues sont l'histoire de l'intelligence humaine, elles en indiquent les développements et les progrès.

La langue philosophique, qui se compose d'idées générales et abstraites, est la langue universelle; car, bien qu'elle se forme de signes très divers, ces signes représentent des mouvements intérieurs, sinon parfaitement identiques, du moins analogues, et tous ont un même but, la représentation des actes les plus élevés, les plus généralisés de la vie intellectuelle et affective ou morale. Il n'est, dans l'état de civilisation, aucune langue qui n'ait les mots *idée, pensée, sentiment, volonté, amour, souvenir, espérance, liberté*, ou leurs équivalents, parce que tous les hommes sentent, pensent, prévoient et généralisent, et que du moment où ils s'éclairent sur ces opérations de l'intelligence, ils trouvent le moyen de les signaler et de transmettre ainsi les modifications qui s'opèrent dans leur manière d'être.

L'esprit s'élève des faits particuliers aux faits généraux, et la formation du langage doit nécessairement s'opérer de la même manière; il n'a pas une marche rigoureuse et absolue, car il est par lui-même ce qu'il y a de plus libre et de plus indépendant : c'est lui qui trouve les procédés, qui fait les méthodes, qui les compare et qui les juge.

Il est le produit le plus actif de toutes les élaborations sensitives et intellectuelles, comme ces élaborations sont elles-mêmes le dernier résultat de tous les

mouvements vitaux considérés en général, et chez l'homme en particulier.

L'esprit est donc vivant, et il doit l'être puisque son principe est celui de la vie. Or, s'il est vivant, ses produits *immédiats* doivent être vivants, ou du moins conserver quelque chose de l'animation qu'il leur communique.

Quels sont donc les produits immédiats de l'esprit? Ce sont les actes les plus élevés dans l'ordre intellectuel, les abstractions, les généralisations; ce sont des êtres de raison tirés des faits, ou des êtres imaginaires dont l'ensemble n'a point de type dans la nature. Nous disons l'*ensemble;* car l'imagination la plus riche et la plus féconde ne crée jamais un objet tout entier, elle le compose toujours d'éléments connus, qu'elle dispose ou qu'elle coordonne à son gré : c'est ainsi qu'elle met un corps de femme sur une queue de poisson, ou qu'elle place des cornes sur un front humain.

CHAPITRE VI.

Sur le genre et le degré de réalité qui se rattache aux idées et aux conceptions abstraites et générales.

Tant que les idées abstraites et générales ne s'écartent pas notablement de l'ordre naturel et matériel, elles conservent, relativement à nous, une partie de la réalité que nous attribuons aux idées sensibles dont elles se composent : ainsi, quand nous voulons parler d'une personne absente, nous la désignons par son nom à ceux qui la connaissent, et le mot seul rappelle l'idée de cet individu : c'est *Pierre* ou *Paul*,

c'est un homme. Si nous considérons, par la pensée, d'autres individus que nous ne pouvons signaler par aucune distinction particulière, nous les indiquons en général : ce sont *des hommes.* Enfin, si nous voulons, d'un mot, donner ou rappeler l'idée de la totalité des individus qui ressemblent au premier, nous disons : c'est *l'homme.*

C'est ainsi que nous nous élevons de l'idée particulière ou individuelle à l'idée générale, de l'idée générale à l'idée universelle, et que nous trouvons dans le langage les moyens de signaler cette progression de la pensée.

Actuellement, on nous dit que les idées générales n'ont de réalité que dans notre esprit; que ces idées n'étant que des abstractions, c'est-à-dire l'extrait, le résultat d'un certain nombre d'idées individuelles qu'il s'est acquises, on ne peut les considérer que comme des dénominations; qu'il n'existe pas d'homme *en général;* qu'il n'y a de réel que les idées individuelles, les idées totales. Telle est l'opinion des philosophes sensualistes et de Condillac en particulier (1); c'est la base des discussions interminables qui s'élevèrent autrefois entre les réalistes et les nominaux ; c'est l'avis qui prédomine aujourd'hui, même parmi les spiritualistes.

Mais si ce que représentent les signes d'idées particulières ou totales est réel, pourquoi ce que représentent les signes d'idées générales ne le serait-il pas ? Est-ce parce que ces dernières sont des parties que l'esprit a séparées d'un tout pour en former un autre, ou des totalités qu'il a réunies et qu'il caractérise par un signe commun? Mais si chacune de ces parties ou de ces

(1) *Logique*, chap. v.

totalités est quelque chose, pourquoi toutes ensemble ne seraient elles rien? pourquoi leur union dans l'esprit les rendrait-elle imaginaires? Est-ce parce que les premières sont acquises immédiatement par la voie des sens, tandis que les autres sont formées par l'intelligence ? Mais c'est l'intelligence qui en définitive forme toutes les idées dont nous avons la conscience : rien n'est réel, rien n'est vrai pour nous que par elle et pour elle, rien n'est plus faux que ce que l'esprit et la raison désavouent.

On veut ne considérer les termes abstraits que comme de simples dénominations; mais tous les signes de nos idées, sensibles, lorsque nous les transmettons ou les communiquons par la parole, sont dans le même cas : l'idée particulière ou totale que représente le mot CHÊNE n'est pas plus réelle que celles qui se rattachent aux termes abstraits PLANTE et VÉGÉTAL.

Si, pour former des idées générales, l'esprit n'assemble que des unités, des choses semblables ou analogues, pourquoi la seconde ou la troisième ne seraitelle pas aussi vraie, aussi réelle que la première et que toutes les autres? Les qualités et les caractères essentiels ne se trouvent-ils pas à un degré quelconque dans toutes, bien qu'aucune ne ressemble absolument à l'autre? Quand je dis *Pierre*, j'indique un homme, un être existant ; si je disais : *Pierre*, *Paul* et *Jean*, j'indiquerais des hommes : y aurait-il là quelque chose d'imaginaire ? Quand je dis L'HOMME, j'entends l'espèce humaine, l'homme en *général*. L'espèce humaine est-elle une création de mon esprit? L'existence de Pierre ou de plusieurs individus est-elle plus réelle que l'existence de l'homme ou de l'espèce humaine ?

Si vous demandez à un peintre le portrait de *Pierre*, et que vous obteniez de cet homme une image, une représentation assez fidèle pour que vous puissiez le reconnaître et le distinguer de tout autre individu, c'est que le peintre aura bien saisi ce qui le distingue physiquement; c'est, relativement à l'espèce humaine, une abstraction qu'il a faite. Si vous demandez à ce même peintre l'image de l'homme en général, il pourra vous donner la représentation de Pierre, ou de tout autre individu de notre espèce: ce sera toujours L'HOMME, ce sera une abstraction dans un autre sens. Dans le premier cas, on aura fait ressortir toutes les différences qui font que Pierre se distingue de tous les autres hommes, qui constituent pour nous son individualité; dans le second on n'aura tenu compte que des caractères qui le rattachent à la généralité: c'est l'opération inverse. Pourquoi regarde-t-on la première idée comme réelle, plutôt que la seconde? parce que l'une se rattache immédiatement au travail des sens, tandis que l'autre n'est, en très grande partie, que celui de l'intelligence? Il est cependant aussi certain que Pierre a les caractères essentiels de cette catégorie d'êtres que nous appelons l'*homme* ou l'espèce humaine, qu'il est certain qu'il a les distinctions particulières qui en font un individu.

Dira-t-on que ces dernières propriétés, ou qualités, sont plus appréciables, plus solides, plus durables? eh bien! attendez quelques années, et vous verrez toutes les distinctions, tous les caractères individuels changer et se modifier, tandis que ceux qui rattachent Pierre à l'humanité seront toujours les mêmes. Il y a donc aussi de la réalité et de la fixité dans ces caractères; les

mots qui en donnent l'idée générale ne sont donc pas sans quelque valeur positive.

Les termes abstraits, tant qu'ils se rattachent à des faits ou à des idées qui ont leur type dans l'ordre naturel, ne sont pas des mots vagues, un bruit ou un son isolé; ce sont des signes très rapprochés des faits, des êtres réels, que l'esprit seul a formés tels qu'il nous les représente et dont il est l'unique juge : ce sont des produits intellectuels, assemblés, spiritualisés, réduits à leur plus simple expression pour en former un seul qui les représente tous.

Ce que nous disons des termes abstraits qui se rapportent à l'ordre physique ou naturel, peut également s'appliquer à l'ordre métaphysique ou intellectuel, et nous prendrons pour exemple les universaux d'Aristote, abstractions sur lesquelles on a tant disputé; ce sont : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, le *propre* et l'*accident*.

La formation des idées que ces mots représentent est dans les dispositions natives de l'esprit humain. Il est évident, en effet, que nous ne formons des genres et des espèces que d'après nos sensations, nos idées et nos pensées, que d'après le sentiment que nous avons des faits, soit matériels soit intellectuels, et que dès lors ce sentiment et ces idées donnent pour nous, aux choses qu'ils représentent, une réalité quelconque; que chaque *genre*, chaque *espèce*, se sont formés dans l'esprit suivant des ressemblances ou des *différences*, soit constantes soit accidentelles; que, si ces genres et ces espèces ont des caractères qui leur sont communs soit entre eux, soit avec d'autres séries de faits, ils en ont aussi qui leur sont *propres;* et enfin, qu'il y a par-

tout des exceptions, des circonstances accidentelles qui, à leur tour, forment des différences plus ou moins rapprochées, plus ou moins éloignées des caractères communs. Il est donc tout naturel de former des genres et des espèces, d'après la *différence*, le *propre* et l'*accident*.

Jusque là, tout est dans le vrai, et les mots dont il s'agit ont pour l'esprit une valeur incontestable, parce qu'ils lui représentent et des choses qu'il aperçoit, qu'il saisit à chaque instant, et les mouvements qu'il a exercés relativement à ces choses.

Veut-on considérer ces mots indépendamment de tout attribut, les séparer, par la pensée, de tous les sujets et de tous les objets auxquels ils doivent nécessairement se rapporter dans l'ordre rationnel; il est certain qu'alors ils perdent presque toute leur valeur comme signes: c'est un travail extrême; c'est l'abstraction exercée sur des abstractions. Toutefois, l'esprit qui a formé ces mots les conçoit encore; il peut leur conserver un sens; il peut les définir.

En dernière analyse, aussitôt qu'un son, articulé ou non, a une signification quelconque, du moment où il représente à l'esprit un sentiment, une idée, qui peut se transmettre et déterminer des mouvements ou des actes de quelque nature qu'ils soient, il est quelque chose de plus qu'un bruit ou qu'un son accidentel rendu par un corps inerte ou inanimé, il devient un être plus ou moins actif tenant toute sa valeur du mouvement sensitif ou intellectuel qui l'a déterminé, et qui, par l'entremise des sens et de l'intelligence, peut agir sur tous les êtres sensibles et intelligents : nos animaux domestiques, qui obéissent à des mono-

syllabes, nous en donnent la preuve à chaque instant.

Ainsi, même en admettant que les universaux, et tous les termes abstraits du même genre, ne soient que des mots ou de simples dénominations, ils ne perdent pas pour cela *toute* valeur représentative; ils ne sont pas moins pour l'esprit quelque chose de réel, des signes auquels il est porté naturellement, nous pourrions dire *nécessairement*, à trouver une application, un attribut. Or, tout ce qui est quelque chose pour l'esprit, peut devenir pour le corps une cause éloignée de mouvement et d'action; mais les causes, les mouvements et les actes de cette nature, sont quelquefois si loin des sensations et des idées sensibles, que l'on pourrait dire, avec quelque raison, qu'il y a entre les unes et les autres presque autant de différences qu'entre l'esprit et la matière, dans certaines conditions que nos moyens ne peuvent saisir, mais dont les résultats sont évidents.

Les discussions entre les réalistes et les nominaux de tous les temps ne sont donc pas près d'être terminées; on peut même encore, si l'on veut, prendre parti pour Platon ou pour Aristote, pour Abélard ou pour saint Thomas d'Aquin. Dégagées de leur exagération ordinaire, ce sont des exercices utiles pour l'esprit; mais, considérées sous le rapport du sensualisme ou *sensationalisme* absolu, elles ont l'inconvénient de rompre la liaison des faits, et de refuser à des actes de l'intelligence une valeur dont la réalité se manifeste à chaque instant. Dans le sens du spiritualisme, elles produisent les mêmes effets d'une autre manière, c'est-à-dire qu'elles portent à séparer violemment, et de

tout point, des actes qui, en dernière analyse, ont des causes communes dans le principe et les développements de la vitalité.

CHAPITRE VII.

Même sujet.

Bien que les idées abstraites aient pour l'intelligence une valeur réelle, elles n'exercent pas toutes la même influence sur nos déterminations, et en général sur les développements de l'esprit humain. On se tromperait sans doute en assimilant les termes abstraits tirés de l'ordre physique, tels que ceux-ci: COULEUR, ÉTENDUE, DENSITÉ, etc., à ceux qui s'appliquent à l'ordre moral, tels que : GLOIRE, BONHEUR, LIBERTÉ, etc. Les corps mixtes peuvent-ils être comparés aux corps organisés vivants? les choses qui peuvent immédiatement se combiner, se confondre, et s'identifier, à celles qui ne le peuvent pas? non certainement. Assemblez le plus grand nombre possible de corps bruts ou homogènes, vous ne produirez d'abord qu'une agrégation; et quelque forme que vous puissiez leur donner par la suite, vous n'obtiendrez jamais que des masses incapables de mouvement et de reproduction spontanés. Mettez en rapport des fluides de diverse nature, vous aurez des composés chimiques de toute espèce. Assemblez et coordonnez des idées, vous aurez par vous-même, en vous-même et pour vous-même, des causes, des motifs de croyance, de détermination et d'action. Communiquez les idées qui vous sont propres ou person-

nelles, faites-les adopter par d'autres, faites en sorte qu'en se généralisant elles s'identifient avec celles du plus grand nombre, vous aurez formé et propagé une opinion ; joignez cette opinion généralisée à d'autres plus générales encore, et vous arriverez ainsi à l'opinion universelle, la REINE DU MONDE.

Dira-t-on que, considérées de cette manière, ces abstractions ne sont rien, ne sont que des êtres imaginaires? Mais l'être imaginaire devient réel, acquiert un mode quelconque d'existence, aussitôt qu'il peut exercer une action, aussitôt qu'il a des conséquences : et ici tout est positif, tout existe, tout agit, tout se meut, tout est intellectuel et affectif, tout produit, tout se régénère; votre pensée, qui vous détermine et vous dirige, la pensée générale qui anime les masses, et le sentiment universel qui les unit par un lien commun.

Qui a formé ces opinions, ces êtres de raison ? des mouvements instinctifs, des idées, des jugements, des raisonnements, exercés à l'aide de la volonté, de la mémoire, de la prévision, de tout ce qui constitue le système intellectuel et affectif. Or, si toutes ces choses n'étaient rien, elles ne formeraient rien, elles ne produiraient rien; si elles étaient sans réalité, elles seraient sans action, sans conséquence; si elles n'étaient pas vivantes, en quelque sorte, elles ne s'identifieraient pas avec la vie, elles ne se propageraient pas d'elles-mêmes, elles ne se reproduiraient pas chez des êtres vivants. Ainsi la vie est dans la pensée; des moyens de communication, des causes de mouvement et d'action, sont dans toutes les opinions, dans toutes les idées, dans toutes les conceptions abstraites.

Mais, dira-t-on, ces fantômes que l'imagination produit, ces préjugés, ces croyances absurdes, qui se répandent quelquefois plus vite et plus loin que la vérité même, ont donc aussi quelque chose de réel? Oui! dans leur principe dont ils s'éloignent indéfiniment, au point de nous sembler n'être absolument que des créations de l'esprit; oui! car ils ont, dans nos instincts et dans l'ensemble général, des causes très éloignées, et sur nous des effets immédiats: mais ils sont d'autant plus faux dans leurs rapports et dans leur objet, qu'ils s'écartent davantage de l'ordre commun. Ce ne sont pas des êtres de raison, si l'on entend par là des actes intellectuels convenablement formés et coordonnés, ce sont des erreurs, des absurdités, des extravagances, des superfétations mentales, mais, encore une fois, ce sont des causes réelles de mouvement, d'action et d'affection.

On dit encore que les idées générales n'ont pas de type dans la nature; cela est vrai pour ceux qui ne voient la nature que par les sens ou dans ce qui tombe sous les sens; mais l'instinct et l'intelligence, ainsi que leurs produits, sont-ils des choses surnaturelles? les caractères généraux sont-ils pris dans un monde de notre création? sont-ils plus rares, plus difficiles à saisir, à distinguer que les caractères particuliers?

Du reste, si, par ignorance, par précipitation ou par faiblesse, l'esprit humain a ses erreurs et ses préjugés, il les corrige et s'éclaire de lui-même avec le temps et l'exercice; il a, comme l'espèce et comme l'individu, son jeune âge et sa maturité; il ne serait donc pas plus raisonnable de le juger sur de premiers actes que de

reprocher aux plus sages des illusions de leur enfance. ERRARE HUMANUM EST.

A cette occasion, qu'il nous soit permis de demander grâce pour quelques propositions peut-être trop hasardées. Le fond de notre pensée est ceci : s'il y a un monde et des êtres physiques et matériels, il y a aussi un monde intellectuel et moral, et les objets qui frappent nos sens ne sont pas les seuls moyens par lesquels tout se manifeste; nous regardons leur existence comme la plus positive, comme la plus réelle, et nous affectons de considérer ce qui ne touche qu'à l'intelligence comme conjectural, comme hypothétique ou comme imaginaire; mais les sensations sont-elles moins réelles que leurs organes, ou que les objets qui les font naître; l'idée et la pensée sont-elles moins réelles que les sensations?

Nous ne voyons le positif, le réel que dans le présent; mais le présent n'est qu'un instant indivisible, qu'un moment de transition; c'est à peine un point dans l'espace ; aussitôt qu'un fait est accompli il est dans le passé, et quand même il serait compliqué, fixe et durable dans son ensemble, chaque instant doit apporter une modification quelconque à sa masse ou à ses composants.

En dernière analyse, les objets qui déterminent des sensations ont certainement pour nous un autre mode, sinon un plus haut degré de réalité que toute autre chose; ils sont matériels, présents, actuels; ils ont toute la réalité possible pour l'individu, lorsque les fonctions sensitives s'exécutent convenablement et que l'esprit les accepte comme vrais, tandis que les sujets de la pensée n'ont en apparence de valeur et de

réalité que pour l'esprit. Mais cette réalité n'est pas moins incontestable pour l'être pensant, car s'ils n'existent pas comme faits matériels, ce dont l'esprit seul peut juger, ils existent comme produits de l'intelligence, et leurs effets ne sont pas pour cela moins étendus ni moins évidents : la crainte et l'espérance ne font pas moins battre le cœur que la présence du sujet ou de l'objet.

Puisqu'il y a des êtres qui se meuvent, qui pensent, qui se souviennent réellement, c'est qu'il y a des mouvements, des pensées, des souvenirs et des causes réelles qui font mouvoir, penser et se souvenir; mais comme nous ne voyons pas ces causes, comme nous ne les connaissons que par leurs effets, sensibles ou appréciables, nous sommes forcés de représenter à l'esprit, par le même mot, la cause et l'effet, et nous disons : le *mouvement*, la *pensée*, la *mémoire*, pour indiquer la cause qui fait mouvoir, penser et se souvenir, en même temps que l'acte par lequel elle se manifeste à nos sens et à notre intelligence.

Voilà donc, relativement à certaines idées abstraites, trois choses qui se lient et qui ont chacune leur réalité dans l'intelligence, savoir : la *cause*, l'*effet* et le *signe*, autrement : l'agent intellectuel inconnu, la pensée et le mot. Otez la cause, il n'y aura pas d'effet produit; ôtez l'effet, la cause restera à l'état de disposition; supposez la cause et l'effet, mais ôtez le signe, une foule d'idées, et surtout d'idées abstraites et générales, ne se formeront pas, et parmi celles qui pourront se produire, aucune ne se communiquera; or, s'il n'y a plus de communication, si toute pensée reste individuelle,

aucune ne se propagera, ne se fécondera par la généralisation.

Ainsi, des êtres de raison doivent avoir une existence aussi réelle que les effets sensibles qu'ils déterminent; et si cette proposition n'est pas très évidemment applicable aux termes abstraits couleur, grandeur ou étendue, densité, etc., elle le devient pour ce que représentent les mots *pensée*, *intelligence*, *gloire*, *bonheur*, etc., êtres toujours présents à l'esprit, toujours influents sur nos déterminations morales.

Mais si les êtres de raison sont le produit de la pensée, ils deviennent à leur tour le germe ou l'occasion d'autres pensées; ils développent l'intelligence dans ce qu'elle a de plus élevé, ils la fécondent, et c'est par les abstractions qu'il forme incessamment, et qu'il signale par des termes généraux, que l'homme manifeste sa supériorité intellectuelle; ce sont pour lui des facultés acquises; car, même sous ce rapport, il naît tout aussi faible que les autres animaux; mais au moyen des abstractions, des généralisations et des mots qui représentent ces actes à l'esprit, la pensée humaine devient un être qui se développe, qui se régénère, qui se transmet, qui se fortifie, en même temps qu'il se multiplie en se communiquant. De quelle autre chose pourrait-on dire tout cela?

Si l'esprit humain n'avait pas cette faculté d'abstraire et de créer des idées générales, il se perdrait dans les détails; il n'aurait ni force ni étendue, on ne pourrait éveiller l'idée d'aucun objet sans le montrer ou le décrire, et la pensée perdrait toute sa force, toute sa clarté, toute sa fécondité. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est.*

Mais chaque chose a ses limites ; les généralisations extrêmes fatiguent l'attention, elles montrent les objets trop raccourcis, ou de trop loin, à l'esprit qui n'aperçoit plus que des masses ; elles n'ont de valeur positive que pour ceux qui connaissent déjà tout ce qu'elles renferment ; elles exercent alors la mémoire et l'intelligence.

Le travail intellectuel consiste à observer tous les faits, à les examiner en détail dans leur composition, dans leurs rapports, et à s'en former ainsi des idées particulières, à comparer ces idées, à les réunir ou à les écarter, suivant leur analogie ou leurs différences; à les résumer en idées générales, à opérer sur ces dernières comme sur les précédentes, de manière à obtenir d'autres idées encore plus générales, plus abstraites et plus simples, qui deviendront le principe et la base d'autres raisonnements ; à décomposer les principes eux-mêmes, pour juger de la nature et de la convenance de leurs éléments, du degré de vérité qu'ils présentent, des conséquences qu'on peut en déduire et de l'application que l'on peut en faire.

Ainsi, les idées forment des cercles, c'est-à-dire que, d'abord simples ou faibles et presque insaisissables, elles se développent, s'agrandissent, se combinent et se compliquent; qu'ensuite, au moyen de la généralisation, elles se réduisent, se resserrent par l'abandon des détails, et qu'après avoir éprouvé ces élaborations à divers degrés, elles reparaissent dans la pensée sous l'apparence de sentiments, d'idées indéfinies, qui renferment virtuellement toutes les qualités, toutes les dispositions essentielles des éléments qui les ont formées.

C'est dans ce sens que l'on peut, avec Laromiguière, regarder les abstractions comme des idées simples.

Concluons en général :

1° Tout ce qui existe est réel, a sa manière d'être.

2° Tout ce qui peut être cause de mouvement ou d'action existe, est une chose réelle, quels que soient son origine, son mode d'existence ou sa nature.

Tout ce qui agit sur nous est donc réel, est donc pour nous quelque chose. Mais nous ne pouvons acquérir la notion de son existence que par le moyen de nos agents sensitifs, intellectuels et moraux; de là des idées sensibles, intellectuelles et morales.

3° Les objets de perception sensitive ont, dans la nature, une existence réelle ou matérielle que chaque perception extérieure manifeste.

4° Les sujets de la pensée, les mouvements intellectuels et moraux, ont aussi leur existence prouvée par les actes de sens intime, de conscience, de perception intérieure qu'ils déterminent.

5° La marche ordinaire de l'esprit est de passer de la sensation et de la perception soit extérieure, soit intérieure, à l'idée ou à la notion, de l'idée simple à l'idée complexe ou à la pensée, de l'idée complexe à l'abstraction par l'analyse, et de l'abstraction à la généralisation par la synthèse, qui rétablit l'unité avec d'autres éléments ou sur d'autres bases. Des sentiments instinctifs, des perceptions indéfinies, commencent et terminent le cercle des opérations mentales.

6° La perception objective, c'est-à-dire l'action des causes qui mettent en jeu la sensibilité de relation,

porte son influence jusque dans les élaborations les plus complexes, les plus élevées de l'intelligence.

7° Les pensées les plus abstraites, les plus généralisées, peuvent troubler les fonctions sensitives et porter le désordre jusque dans les parties organiques. La réalité n'est donc, sous ce rapport, pas moins dans les unes que dans les autres.

8° A l'égard du physique, elle est toute dans les sens et dans les idées sensibles.

9° Sous le rapport métaphysique ou intellectuel et moral, elle est toute dans l'esprit; et cette dernière opinion est la plus philosophique, car en définitive l'esprit seul a la notion de l'existence et vit par lui-même. Mais s'il n'y avait pas de sens, l'esprit n'aurait pas la possibilité d'acquérir les premiers matériaux de la pensée, et s'il n'y avait pas d'intelligence, la notion d'existence et de réalité ne se formerait pas : c'est qu'en toutes choses il faut un certain ordre pour conduire à un but déterminé.

10° Bien que dans l'ordre naturel ce soit l'idée sensible qui précède l'idée intellectuelle, et le particulier qui conduise au général, cela ne veut pas dire que l'idée générale soit moins réelle que l'idée particulière; à la vérité, ce n'est pas l'idée de l'humanité qui nous donne l'idée de l'individu, c'est, au contraire, l'idée des individus qui nous a donné celle du genre humain. Mais lorsque nous avons acquis cette dernière, nous pouvons l'appliquer comme type intellectuel, non seulement à l'individu, mais à tous les hommes. Cette idée a donc aussi son degré de réalité et son mode d'existence basé sur les faits.

11° Si le particulier conduit à l'abstraction, et l'ab-

straction au général, le général ramène au particulier : c'est un cercle complet, c'est l'action et la réaction réciproque de forces sensitives et intellectuelles.

12° Enfin, quel que soit le mode d'action des idées particulières sur nos déterminations, on ne saurait contester la valeur des idées abstraites et générales à une époque où les mots *gloire*, *honneur*, *liberté*, exercent une si grande influence sur les populations les plus civilisées du globe.

[illegible]

sens et dans les idées sensibles.

9° Sous le rapport métaphysique ou intellectuel et moral, elle est toute dans l'esprit; et cette dernière opinion est la plus philosophique, car en définitive l'esprit seul a la notion de l'existence et vit par lui-même. Mais s'il n'y avait pas de sens, l'esprit n'aurait pas la possibilité d'acquérir les premiers matériaux de la pensée, et s'il n'y avait pas d'intelligence, la notion d'existence et de réalité ne se formerait pas : c'est qu'en toutes choses il faut un certain ordre pour conduire à un but déterminé.

10° Bienque dans l'ordre naturel ce soit l'idée sensible qui précède l'idée intellectuelle, et le particulier qui conduise au général, cela ne veut pas dire que l'idée générale soit moins réelle que l'idée particulière; à la vérité, ce n'est pas l'idée de l'humanité qui nous donne l'idée de l'individu, c'est, au contraire, l'idée des individus qui nous a donné celle du genre humain. Mais lorsque nous possédons cette dernière, nous pouvons l'appliquer comme type intellectuel, non seulement à l'individu, mais à tous les hommes. Cette idée a donc aussi son degré de réalité et son mode d'existence basé sur les faits.

11° Si le particulier conduit à l'abstraction, et l'ab-

DEUXIÈME PARTIE.

RAPPEL ET DÉVELOPPEMENT

DES PROPOSITIONS

RELATIVES AU PRINCIPE DE LA VIE

ET A L'ÊTRE MORAL.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE Ier.

La cause première de l'organisation et de la vie est aussi la source de toutes les idées et de toutes les pensées.

La succession si compliquée des causes et des effets qui constituent la vie est susceptible de se prêter à toutes les interprétations, suivant le point d'où on les considère : de là, tant d'opinions, tant de systèmes, tant de discussions interminables. Le sujet qui nous occupe en est la preuve. Si l'on observe les premiers mouvements, soit dans les plantes, soit dans les animaux inférieurs, soit enfin dans nos premiers actes fonctionnels appréciables, on ne voit encore se manifester aucune perception, ni rien qui ressemble à de l'intelligence ; cependant il y a des actes intérieurs et extérieurs spontanés ; il y a déjà quelque choix dans ces actes, quelques dispositions affectives, quelques goûts caractéristiques, qui font que l'être vivant s'as-

simile ou rejette certaines substances, se rapproche ou s'éloigne de certains objets. Pourquoi ne donne-t-on pas le nom d'AME à la cause de ces phénomènes si remarquables? parce qu'il n'y a pas encore de sensibilité percevante, d'intelligence, d'activité, ni de conscience? Mais qui ne voit que c'est une chose conventionnelle, sur laquelle chacun peut avoir son avis; qu'il n'y a pas plus de démarcation naturelle entre la sensibilité en général, l'instinct et l'intelligence, qu'entre l'enfance, la jeunesse et l'âge adulte; que le principe de la vie, quelque nom qu'on lui donne suivant son degré de développement, n'exerce pas moins une influence plus ou moins directe sur tous les actes sensitifs et intellectuels qui se succèdent immédiatement?

Dans la généralité de son existence, dans son ensemble, c'est toujours le même fait; c'est nous qui, par notre manière de le considérer, lui donnons les formes qui nous conviennent, en plaçant à notre gré des points d'arrêt, des lignes de démarcation que la nature n'a posées nulle part.

Ces formes ont pourtant leur utilité pour l'esprit qu'elles soutiennent et dirigent, pour nos opinions auxquelles elles servent de base; or, nos opinions, nos croyances nous gouvernent. C'est en dernière analyse par la pensée que tout commence; c'est pour élaborer la pensée que sont produites les organisations les plus élevées dans l'échelle animale : l'esprit domine tout.

Une première pensée, un premier vouloir, a tout créé; les générations qui se succèdent sont les conséquences de cette pensée, de cette volonté suprême une fois manifestée, mais constante dans son action et dans ses effets.

Les créations individuelles ne sont que des conséquences de la création universelle, conséquences d'autant plus éloignées qu'un plus grand nombre de générations se sont succédé.

Comment se comporte, dans chaque individu, la cause ou le principe qui lui donne la vie et par suite l'intelligence? Nous le voyons partout et à chaque instant; il forme des êtres chez lesquels se développent successivement des organes de toute espèce, soit pour la vie végétative, soit pour la vie sensitive et instinctive, soit enfin pour la vie intellectuelle, et ces êtres se régénèrent par des moyens semblables à ceux qui les ont produits.

La pensée première forme donc en nous et par nous des pensées, non directement, non *immédiatement*, mais au moyen des organisations particulières. C'est dans ce sens que l'on pourrait entendre l'opinion de Malebranche, qui voyait tout en Dieu.

La pensée primitive, la pensée suprême, est donc la seule qui existe par elle-même, qui renferme tout, qui conduit tout, qui dispose à tout; les autres sont le produit d'élaborations, de combinaisons, de transformations de l'esprit et de la matière. Tout passe évidemment du fluide au solide dans les mouvements de composition organique; tout, au contraire, passe du solide au fluide dans les mouvements de décomposition, et enfin tout passe à l'impondérable, à l'esprit, dans les mouvements de la sensibilité et de l'intelligence.

Ces derniers actes s'étendent des objets ou des êtres physiques, aux sujets ou aux êtres métaphysiques,

des sensations aux idées, aux pensées simples, aux abstractions et aux généralisations.

Les causes de la perception commencent déjà dans le produit des fonctions nerveuses; les matériaux des idées sensibles ou primitives sont portés dans le centre cérébral pour former les premières pensées; les idées abstraites, les généralisations, les pensées les plus élevées, sont la conséquence du rapprochement et de la combinaison des idées et des pensées primitives, sous l'influence d'une sensibilité devenue graduellement plus subtile et plus active.

Dans tous ces actes, rien ne s'écarte brusquement, rien ne se sépare absolument, tout marche d'accord, tout s'accroît à la fois; l'esprit et la matière, ou ce que nous appelons ainsi, se développent ou se forment l'un par l'autre et réagissent tour à tour l'un sur l'autre.

Cependant, en considérant les choses telles qu'elles se présentent au premier aperçu, l'intervalle entre l'esprit et la matière est immense; mais c'est aussi par des élaborations immenses qu'ils se rapprochent, s'unissent et se combinent.

CHAPITRE II.

Questions diverses sur le degré de simplicité de quelques agents métaphysiques.

Le principe de la vie est-il une chose simple?

Nous pouvons supposer qu'il était simple avant de s'unir à des éléments qui donnent des signes de leur existence.

Est-il matériel?

Qu'est-ce que la matière? Qu'est-ce que l'esprit? Peut-on supposer que dans l'ordre de choses que nous connaissons, au milieu et par le moyen duquel nous vivons, il puisse exister une séparation absolue entre l'esprit et la matière, considérés en général et *sous tous les rapports ?* Non sans doute. Quelque brut, quelque homogène, quelque simple que soit un corps, il aura toujours en lui-même des éléments et des agents impondérables; il pourra toujours se diviser, sinon mécaniquement, du moins par des procédés chimiques ou organiques; il pourra donc se décomposer et passer à d'autres manières d'être, tout-à-fait différentes de son état actuel ; et quelque denses ou quelque fluides que soient ses parties constituantes, elles pourront se condenser ou se fluidifier encore.

Tout ce qui est solide peut devenir fluide, tout ce qui est fluide peut passer à l'impondérable, et *vice versâ*. Tout s'opère ainsi dans l'origine, tout se transforme par une suite d'élaborations plus ou moins nombreuses, dont les procédés les plus simples et l'enchaînement échappent à nos agents investigateurs.

Quel que soit le principe de la vie, du moment où il s'unit à des éléments ou à des objets pondérables, c'est qu'il est avec eux, ou qu'ils sont avec lui, en rapport de nature et de convenance; c'est qu'il y a en lui quelque chose de matériel, ou en eux quelque chose qui ne l'est pas; mais, en définitive, aussitôt qu'il commence à former un corps organisé, il n'est plus *absolument* immatériel, il n'est plus ce que nous pouvons concevoir de plus subtil et de plus simple.

Est-il périssable, peut-il s'anéantir ? Non.

Physiquement, chimiquement et vitalement, aucun

principe ne périt : il passe à d'autres combinaisons. Considéré comme principe, comme élément primitif, il a toujours existé et il existera toujours, quels que soient les êtres qu'il est destiné à composer ou à produire.

Ainsi, nous le répétons, à l'instant même où le principe vital se combine avec des éléments matériels, il doit participer de leur nature ou les faire participer de la sienne ; mais quel que soit l'être dont il détermine le développement, il est indestructible ; il peut perdre tout ce qu'il a matériellement acquis, mais non ses propriétés essentielles, qui, en dernière analyse, sont la disposition à se mouvoir et à se combiner dans un ordre et dans un but quelconques.

La sensibilité est-elle matérielle, ou a-t-elle quelque chose de matériel ?

La sensibilité, en général, n'est pas pour nous un phénomène tout-à-fait indépendant de la matière organisée ; elle ne se manifeste que dans des cas fonctionnels déterminés ; elle est le résultat plus ou moins immédiat des élaborations et des transformations qui s'opèrent d'abord sous l'influence du principe de la vie ; on ne l'observe à tous ses degrés que dans un état d'organisation déjà très avancée. Le système nerveux est l'appareil au moyen duquel elle se manifeste le plus évidemment, et ce système lui-même ne conserve ses propriétés sensitives qu'autant qu'il reçoit du sang artériel les matériaux qui entretiennent ses fonctions.

La sensibilité latente ne produit immédiatement pour nous que des actes obscurs; mais elle est partout, elle est infuse dans toutes les parties organisées vivantes, elle est une de leurs propriétés générales, comme la motilité est une propriété générale des corps.

Quant à la sensibilité percevante ou de relation, elle semble être le produit d'une sécrétion, d'une élaboration, dont les nerfs et les centres nerveux sont les principaux organes ; elle a donc quelque chose de matériel qu'elle tient de son origine : s'il en était autrement, comment pourrait-elle se mettre en rapport avec les odeurs, le son, la lumière ? Pourrait-elle donner ou transmettre ce qui va devenir le sentiment, la sensation, l'idée des corps et de la résistance ? Observons qu'il ne s'agit plus maintenant des premiers mouvements, de ceux qui se rapportent essentiellement et immédiatement au principe vital exerçant ses fonctions organisatrices ; l'organisme est formé, il opère, chaque partie est vivante par elle-même, pour elle-même, par l'ensemble et pour l'ensemble ; toutes concourent à produire, chacune à sa manière, et la vitalité qui leur est propre, et la vitalité générale à laquelle appartient la sensibilité de relation ; tout s'est opéré par une suite de causes et d'effets qui, à mesure qu'ils s'étendent et se multiplient, s'éloignent davantage de leur source commune ; ce n'est plus la vie communiquée et à ses premiers éléments, c'est la vie qui s'exerce et s'entretient d'elle-même par tous les moyens qui sont actuellement à sa disposition.

La sensibilité de relation, considérée comme *produit organique*, a donc quelque chose de matériel par son origine ; elle a aussi quelque chose de matériel dans son application, puisqu'elle nous met en rapport avec des corps de toute espèce. Nous n'avons donc pas à nous demander si, *dans ce sens*, elle est périssable ; car non seulement elle cesse avec les organes, mais elle diminue, s'altère ou s'éteint, suivant des dispo-

sitions et des états très divers de ces mêmes organes. Voyons ses effets.

Les sentiments et les sensations internes ou externes, se rapportant à un fait actuel, sont-ils simples ou *absolument* immatériels? Non, ils conservent quelque chose de la cause immédiate qui les a fait naître. Si le son est transmis de l'oreille au cerveau; si la lumière frappe les yeux, c'est qu'il y a dans ces organes des produits nerveux, qui, par l'analogie de leur composition et de leur nature, sont disposés à s'unir, à se combiner avec le corps sonore et avec les couleurs. Les sentiments et les sensations qui dérivent de l'exercice actuel de la sensibilité ont donc quelque chose de matériel qui établit les rapports entre nous et le monde extérieur.

Que faudra-t-il dire des sentiments et des sensations rappelés par la mémoire? on ne peut pas les regarder comme matériels, bien que souvent ils ne se rapportent qu'à des objets sensibles; mais on ne doit pas non plus les regarder comme tout-à-fait simples, puisque leur cause première immédiate ne l'est pas; c'est un point de transition.

Les actes intellectuels qui se rapportent aux faits à venir, et qui dès lors sont du domaine de la prévision, sont-ils simples, *absolument* simples? rien n'est absolu; sont-ils matériels? ils peuvent tirer leur origine d'une cause matérielle; ils s'appliquent le plus ordinairement à des choses matérielles; ils représentent à l'esprit des objets sous une forme ou avec des attributs sensibles, autrement ils ne lui représenteraient rien.

L'idée et la pensée qui naissent *immédiatement* de la sensation, du souvenir et de la prévision, ne sont

donc pas, *absolument et de tout point*, hors de rapport avec les choses que nous regardons comme matérielles.

Les souvenirs de pensée, qu'il ne faut pas confondre avec les souvenirs de faits, et la prévision, qui n'a pas d'autre base que ces souvenirs, sont entre eux dans des conditions analogues; ils se rapportent, bien que d'une manière encore plus éloignée, à des êtres matériels; ils en prennent, au moins pour la plupart, la forme dans l'intelligence. En admettant donc que, par leur origine et leurs rapports, ils soient les plus simples et les moins matériels possibles, ils tiendraient cependant encore par quelque point aux choses qui tombent sous les sens.

Observons, avant d'aller plus loin, qu'à mesure que nous nous élevons des corps impondérables à la cause nerveuse, de celle-ci à la sensibilité, de la sensibilité à la sensation, à l'idée et à la pensée, le mot *matériel* change pour nous de signification, ou plutôt cette signification s'étend et se modifie au point de ne plus représenter à l'esprit que les rapports les plus éloignés entre les actes intellectuels et les objets sensibles. Ainsi, lorsque, dans le cas dont il s'agit, nous disons que le souvenir et la prévision ont quelque chose de matériel, nous ne voulons pas dire qu'ils renferment en eux-mêmes la moindre substance corporelle; mais nous entendons qu'ils ne sont pas dégagés *absolument* de toute espèce de rapport avec des choses que nous regardons comme matérielles; c'est donner à la signification du mot *matière* la plus grande extension possible.

De même que le corps organisé est une conséquence

du développement matériel, du principe de la vie, l'*âme*, dans l'acception la plus étendue de ce mot, est le développement de ce même principe dans le sens intellectuel et moral. Nous venons d'examiner quelques uns de ses agents, et nous avons dû penser qu'ils deviennent d'autant plus simples, d'autant moins susceptibles de se mettre *immédiatement* en rapport avec les êtres matériels, qu'ils se rapprochent davantage de la prévision, et que la prévision elle-même est d'autant plus simple qu'elle a pour objet des êtres moins matériels. Il faut en dire autant de nos dispositions affectives; c'est ainsi que l'affection que nous éprouvons pour un individu, et nos dispositions bien ou malveillantes à son égard, forment un sentiment moral moins simple et beaucoup moins pur que l'amour de l'humanité; car ce dernier, bien que très positif, ne se rapporte qu'à une abstraction, qu'à un être de raison. Le sentiment d'amour et d'admiration que nous inspire la cause intelligente suprême, considérée dans ses œuvres, est encore plus élevé : on peut même dire qu'il s'élève et s'épure d'autant plus que nous écartons avec plus de soin de l'idée de cette cause, tous les attributs matériels des objets qui ont frappé nos sens.

CHAPITRE III.

Continuation et développement du même sujet.

Ainsi, il n'y a rien en nous qui, de près ou de loin, ne tienne à la matière : et cela ne peut être autrement; car pour que l'âme fût parfaitement libre, il faudrait qu'elle fût parfaitement dégagée de tout ce qui l'at-

tache à ce monde; or cela ne peut se faire tant qu'elle est, par quelque point que ce soit, en rapport avec des choses corporelles ou matérielles.

Mais, dira-t-on, si, considérée au moment où elle devient la dernière conséquence des actes du principe de la vie, l'âme se simplifie toujours, elle finira par se réduire à rien : et d'ailleurs quel peut être le but de cette réduction infinie?

Nous répondrons d'abord que *rien*, relativement aux opérations de la nature, est un mot vide de sens; car, puisque tout s'enchaîne, il y a toujours quelque chose. Ce qui n'est plus était la cause prochaine ou l'une des causes de ce qui est, et ce qui *est* va devenir la cause de ce qui n'est pas encore. Or, comme la cause doit renfermer *virtuellement*, et comme disposition, tout ce qui est dans l'effet, le passé, le présent et le futur ne forment réellement qu'un fait que nous divisons par la pensée; mais, en définitive, ce qui était *est*, et ce qui est *sera*, non sous les mêmes formes, non dans les mêmes conditions, mais avec les changements et les modifications qui résultent d'un mouvement continu, au moyen duquel tous les principes sont portés incessamment du simple au composé et du composé au simple.

L'âme peut donc se simplifier au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir; car si nous ne connaissons pas les bornes de la divisibilité de la matière, à plus forte raison ne connaîtrons-nous pas les limites de l'expansion à laquelle peuvent parvenir des substances ou des choses que nous regardons comme immatérielles. C'est pourtant à ce point insaisissable pour nos sens et pour notre intelligence que se trouve toute la puissance de la

création; c'est par ce qu'il y a de plus subtil que tout commence et que tout finit; c'est par l'esprit que tout s'arrange et se coordonne. Tout ce qui ressort immédiatement de l'intelligence était, avant son existence réelle pour nous, dans la prévision du créateur, comme tout acte raisonné et prévu était d'abord dans la pensée de celui qui l'accomplit ou qui le fait accomplir. Mais ici nous n'avons pas besoin de preuves; elles sont dans l'instinct général, dans le bon sens, dans le langage. Et en effet, lorsque nous voyons un monument, un objet d'art, un travail humain qui excite notre admiration, ne disons-nous pas : voilà une belle conception, voilà une belle pensée! Ce n'est qu'une expression figurée, mais le sentiment qu'elle représente est celui de la vérité même.

Quant au but que l'âme peut atteindre par sa simplification extrême, ce ne peut être l'objet d'une question; et quand même nous ne saurions pas que les corps les plus fluides, les plus volatils, les plus simples, sont aussi ceux qui produisent les plus grands effets, ne doit-on pas supposer que ce n'est que dans cet état de simplicité que l'âme pourra se mettre en rapport avec ces causes premières, dont la connaissance est le dernier terme, le but évident ou caché de nos plus curieuses investigations?

Les avantages de l'extrême simplicité de nos parties intellectuelles sont faciles à concevoir: c'est le divisé qui agit sur le divisible. Tout mouvement rapproche ou éloigne, et tend de lui-même à se répéter ou à se reproduire; tous les corps se rapprochent ou peuvent être rapprochés; mais ils n'agissent les uns sur les autres avec la plus grande efficacité possible qu'autant

qu'ils se pénètrent. Il faut donc qu'il y ait rapprochement et pénétration : or il est évident que la chose pénétrante doit être plus subtile que la chose pénétrée ; il n'y a donc d'*absolument* simple, d'absolument im matérielle que celle qui les pénètre toutes.

Le principe de la vie, la sensibilité, l'âme et l'esprit, sont des conséquences de mouvements, ont les propriétés du mouvement, et sont eux-mêmes des causes de mouvements. Ils tendent à rapprocher des choses ou à les éloigner ; à les pénétrer, c'est-à-dire à séparer leurs parties ou leurs éléments ; à les diviser, soit pour organiser, soit pour distinguer et pour connaître ; ils tendent également à multiplier leurs effets, en les répétant ou en les reproduisant d'eux-mêmes par la seule conséquence de leur mobilité.

Les mouvements attractifs et répulsifs ou réactionnaires sont plus particulièrement du ressort de la propriété affective, de la sensibilité ou de l'âme ; la pénétration ou la division appartient à la propriété distinctive, ou à l'intelligence et à l'esprit ; la répétition spontanée se rattache au mouvement organique, et puisqu'elle est un mouvement, elle est dans l'essence du principe de la vie, de la sensibilité et de l'âme.

La propriété distinctive du principe de la vie se manifeste d'abord par les mouvements organisateurs ou organiques et par l'instinct ; la propriété distinctive de la sensibilité se manifeste par l'intelligence ; la propriété distinctive dans l'intelligence, dans l'entende ment, dans les facultés dites de l'âme, est l'esprit.

L'instinct distinctif, l'intelligence et l'esprit, sont donc des conséquences du développement, de la pro-

priété distinctive, du principe de la vie et de la sensibilité.

L'instinct de préférence, les goûts, les désirs, les penchants naturels, les affections natives, sont les conséquences de la propriété affective du même principe.

Ainsi, encore une fois, le principe de la vie, la sensibilité, l'instinct, l'âme, l'esprit et l'entendement, ne sont que les conséquences d'un même fait, le développement d'une même cause ou des propriétés d'une même cause.

Nous ne connaissons pas la cause immédiate du principe de la vie; mais nous pouvons justement supposer qu'il a, au moins comme disposition, ce qui attire, ce qui distingue et ce qui unit, puisqu'on le trouve dans ses effets. Quant au principe vital lui-même, nous voyons ce qu'il produit, nous pouvons observer ses progrès et ses développements coordonnés.

Il commence par exercer sur des éléments matériels ses propriétés sensitives, distinctives et affectives; il forme un organisme, et à mesure que cet organisme s'accroît, se complète et se perfectionne, il étend ses rapports, et ses dispositions distinctives et affectives se développent simultanément sans jamais cesser de se montrer partout, mais dans des conditions et à des degrés divers. Ainsi, ce qui sent, ce qui distingue, ce qui rapproche ou ce qui éloigne, était d'abord dans le principe de la vie avant d'être dans la sensibilité, dans l'instinct, dans l'intelligence, etc.; ce qui aime est dans ce qui distingue, et ce qui distingue est dans ce qui aime. Pourquoi cela? C'est que ce sont des conséquences de la cause première, et que tout ce que nous

appelons sensibilité, instinct, intelligence, esprit et âme, n'étant que le développement d'un principe éminemment subtil et essentiellement actif, les dispositions, les qualités, les propriétés de ce principe, doivent, à quelque degré que ce soit, se retrouver dans tout ce qui en émane.

L'entendement humain forme un système dont les parties les plus fines, les plus déliées, les plus simples, sont au commencement et à la fin, si toutefois on peut dire qu'il ait un commencement et une fin. C'est en quelque sorte un cercle composé d'une infinité d'anneaux uniformes ou analogues, d'abord imperceptibles, mais qui vont toujours en augmentant et en se modifiant, à partir de leur origine, et diminuent ensuite pour terminer le cercle. Il commence et finit par des mouvements instinctifs.

CHAPITRE IV.

Distinction de l'âme et du corps ; union de l'âme et du corps.

Deux choses ont de tout temps occupé une place importante dans les ouvrages qui traitent de la psychologie : nous voulons parler de la distinction de l'âme et du corps et de leur union.

Si l'on appelle *âme* l'être métaphysique doué d'intelligence et de volonté, rien ne ressemble moins à un corps, à une substance étendue et pondérable ; il ne faut assurément pas de grands efforts pour prouver que l'âme, ainsi définie, diffère totalement de l'organisme matériel.

Si l'on appelle *âme* le principe vital, considéré dès le

moment où il commence à s'unir aux premiers éléments qui doivent concourir à former nos diverses parties, fluides ou solides, la question devient plus difficile et rentre dans celle de l'union de l'âme et du corps : nous allons nous en occuper.

Les hypothèses plus ou moins ingénieuses que l'on a proposées pour expliquer l'union de l'âme et du corps, telles que : les *causes occasionnelles* de Descartes et de Malebranche; l'*influx physique* d'Euler; le *médiateur plastique* de Cudworth; l'*harmonie préétablie* de Leibnitz, n'ont pas complétement satisfait les philosophes.

On commence, dans tous ces systèmes, par poser en principe que la matière et l'esprit, le corps et l'âme, sont des choses différentes. Cela est vrai dans l'état où nous observons les phénomènes sensibles; mais ces choses sont-elles *absolument* différentes dès leur origine, en toute circonstance et de tout point? Si elles étaient toujours et absolument de nature différente, comment pourraient-elles s'unir jamais? Ce principe exclusif s'oppose à tout examen; il n'est pas en rapport avec l'état actuel des sciences physiques, chimiques et physiologiques; il contredit ceux que nous avons posés ou adoptés.

Il y a bien loin sans doute de l'objet matériel que nous touchons à l'impression qu'il fait sur nos organes; bien loin de nos parties solides à nos parties les plus fluides; bien loin du sang à la cause nerveuse dont il contient les matériaux; de la cause nerveuse à la sensibilité, à l'idée, à la pensée abstraite; et cependant tout cela se produit, se développe, se forme successivement l'un avec l'autre et l'un par l'autre. L'air atmo-

sphérique contient, en disposition ou en fait, tout ce qui forme le globe que nous habitons; le sang contient, dans les mêmes conditions, tout ce qui doit nous donner la vie organique et nous la conserver; la cause nerveuse contient et manifeste tout ce qui produira les premiers actes sensitifs.

Ce qui s'est fait pour la formation de l'individu se fait incessamment pour l'entretien de son existence; toutes les parties soumises à des élaborations organiques, élaborations à l'égard desquelles nos procédés chimiques ne sont encore que des moyens grossiers; toutes ces parties, disons-nous, passent tour à tour du solide au fluide, du fluide à l'impondérable, et la molécule vivante que nous apercevons à peine à l'aide des instruments les plus parfaits est déjà un corps organisé.

On n'a donc pas pensé qu'avant l'existence matérielle, tout ce qui doit former l'être vivant n'est encore qu'un ensemble de dispositions, dont la première a dû être dans une cause intelligente universelle : ainsi le principe de la vie, transmis de quelque manière que ce soit, n'est encore qu'une disposition à réunir et à combiner des éléments organisables; l'organisation n'est qu'un moyen de produire la sensibilité; la sensibilité percevante n'est qu'une disposition à développer évidemment l'instinct ainsi que l'intelligence, et l'intelligence dispose aux élaborations et aux progrès ultérieurs de l'esprit ou de la pensée. Nos goûts, nos penchants, nos désirs organiques et instinctifs, sont des dispositions à la manifestation et à l'exercice de la volonté, et la volonté portée dans les fonctions intellectuelles les change en facultés, de même que les

mouvements intellectuels se joignant aux dispositions affectives, les modifient, les dirigent, avec plus ou moins de convenance et disposent à la liberté. La conscience des mouvements intellectuels et affectifs les soumet à notre libre arbitre, et c'est alors que la cause et l'ensemble des actes distinctifs et affectifs reçoivent les noms d'ESPRIT et d'AME.

Les phénomènes de la sensibilité, de l'instinct, de l'intelligence, de l'esprit, de l'âme et de l'entendement, ne sont donc que les développements soit successifs, soit simultanés, d'une première cause, d'une disposition qui renferme toutes les autres; c'est le germe qui se développe et produit toutes les parties qui doivent composer l'être parfait, parties auxquelles nous donnons des noms divers, suivant leur degré d'accroissement et les formes nouvelles qu'elles ont acquises. Pour concevoir l'union de l'âme et du corps, il faudrait donc redescendre jusqu'à la cause des premiers mouvements attractifs et répulsifs, et l'on verrait alors que chaque molécule vivante a son degré de vitalité, qu'elle ne doit qu'à ses rapports de nature avec le principe qui les anime toutes; et qu'en définitive, où commence la vie, là commence aussi sous les noms divers de contractilité, d'expansibilité, d'irritabilité, de sensibilité latente, etc., ce qui, par des développements ultérieurs, s'appellera *sensibilité parcevante, intelligence, esprit* et *âme*.

Le corps et l'âme agissent l'un sur l'autre; comment cela s'opère-t-il? Est-ce d'une manière *immédiate*? Il faudrait savoir comment se forment les éléments organiques; pourquoi ils s'attirent et se repoussent; de quelle nature est la cause qui détermine ces mouve-

ments; par quels moyens se forment les premiers organes; pourquoi, lorsqu'ils sont formés, il s'établit des mouvements volontaires, des instincts, des sympathies, des antipathies, etc.

Il y a quelque chose de vrai dans tous les systèmes qui ont prévalu; mais la vérité tout entière, qui la connaîtra jamais? Contentons-nous pour le moment d'observer et de constater les faits qui sont à la portée de nos sens et de notre intelligence, nous verrons ensuite quelles conséquences on peut en déduire, sans trop forcer les inductions et les analogies.

Quant aux actes primitifs et élémentaires, disons, en général, que par des mouvements de toute espèce, par des élaborations infinies, en nombre comme en ténuité, les matériaux les plus hétérogènes finissent par se rapprocher, s'assimiler et se confondre; que si, dans nos aliments, dans l'air que nous respirons, se trouvent les moyens de former des êtres vivants, matériels, sentants et intelligents, c'est qu'il n'y a pas de démarcation absolue, de transition impossible, de distance infranchissable, entre ce qui est matière et ce qui ne l'est pas, et que tout s'opère avec le mouvement, l'ordre, la convenance et l'apropos. Nous conviendrons alors qu'une pensée prévoyante, soit par une action continue, soit par un seul acte de sa volonté, produit tout, conduit tout, et domine tout. Nous ne demanderons plus si le corps agit *immédiatement* sur l'âme ou l'âme sur le corps; nous concevrons que les influences réciproques ne se produisent qu'à l'aide d'une infinité d'actes intermédiaires dont, à raison de la rapidité ou de la multiplicité des mouvements, nos sens et notre intelligence ne peuvent

saisir ni la succession ni la nature; nous sentirons enfin que ces différences, ces démarcations *absolues*, *constantes*, *essentielles*, entre la matière, ou ce que nous appelons *matière* et ce que nous appelons *esprit*, entre le corps et l'âme, mettent quelquefois de grands obstacles aux progrès de la philosophie.

CHAPITRE V.

L'âme, considérée comme principe intelligent, ne s'unit pas immédiatement au corps.

En supposant que l'esprit, et nous entendons ici le mot *esprit* dans son acception la plus générale, nous voulons dire ce qui s'éloigne le plus de l'état matériel; en supposant donc que l'esprit puisse se matérialiser, c'est-à-dire que ce qu'il y a de plus subtil, de plus incoercible en apparence, puisse être amené de l'impondérable au fluide et du fluide à l'état solide, comment cela s'opère-t-il ? Comment ensuite les corps qui se décomposent peuvent-ils revenir de l'état solide au fluide et à l'impondérable ? Nous le demandons aux physiciens et aux chimistes.

C'est aussi à eux de nous dire si le mouvement produit la matière, ou si la matière produit le mouvement; s'il y a originairement de la matière dans le mouvement comme il y a du mouvement dans la matière, ou enfin si la matière et le mouvement sont toujours et en toute circonstance deux choses *entièrement* et *absolument* différentes, car le mouvement est à la matière ce que le principe vital est au corps. Il y a des mouvements moléculaires inhérents à la matière brute ; il y a des

mouvements de masse qui se communiquent évidemment, de même qu'il y a des mouvements élémentaires et organiques qui se rapportent à la sensibilité latente, et des mouvements plus étendus, volontaires ou involontaires, qui résultent de la sensibilité de relation.

Quant au développement de l'âme philosophique par le moyen du corps ou des fonctions organiques, c'est à la physiologie qu'il appartient de nous éclairer sur ce point.

Les philosophes modernes définissent l'âme : *une force douée de sensibilité, d'intelligence et d'activité.* C'est, pour eux, ce qui sent, ce qui conçoit, ce qui désire, ce qui veut, ce qui se souvient, ce qui prévoit; en un mot, c'est ce qui *pense*. Examinons un peu ces propositions.

L'âme est douée de sensibilité. Cela nous semble incontestable: s'il n'y avait pas de sensibilité percevante, il n'y aurait pas ce qui distingue, et dès lors pas d'intelligence; il n'y aurait pas ce qui rapproche, ce qui éloigne spontanément, ce qui affectionne, ce qui aime; il n'y aurait pas d'*âme* dans le sens vulgaire de ce mot.

La sensibilité, c'est-à-dire la capacité de recevoir des impressions et de réagir, est donc la source des propriétés, des qualités essentielles, et même des *facultés* de l'âme.

Comment se forme ou se développe la sensibilité percevante et affective? au moyen de l'organisation de la matière, par le travail d'organes et d'appareils particuliers, qui, chez certains animaux et chez l'homme, constituent le système nerveux.

Mais alors l'âme est un produit plus ou moins éloi-

gné d'une cause ou de causes formées au moyen de la matière et d'élaborations matérielles.

L'âme est douée d'intelligence et d'activité. Cela est vrai, si l'on considère le système intellectuel tout formé et en exercice ; mais en est-il de même si l'on observe les phénomènes de la vie avant le développement complet de l'être qui, par la suite, doit devenir sentant et intelligent ?

Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire dès à présent :

1° Que l'âme telle qu'on la définit, *sentante, intelligente* et *active*, ne manifeste pas ces qualités dès les premiers moments de la vie ;

2° Qu'elle n'est pas le principe vital ; car ce n'est pas une force douée de sensibilité, d'intelligence et d'activité *par elle-même*, qui nous fait vivre et développer dans le sens matériel ; ou du moins, si elle a ces qualités, elles ne lui appartiennent pas, car elle ne se connaît ni sentante, ni intelligente, ni active. Lorsqu'elle a acquis cette notion, c'est bien l'âme en effet, mais c'est autre chose ou quelque chose de plus que le principe de la vie, car le plus grand nombre des êtres vivants ne l'ont pas ;

3° Qu'elle n'est pas *immédiatement* unie au corps; car la pensée n'a point de rapport immédiat avec la matière; elle ne donne pas immédiatement le mouvement à nos parties solides. Notre bras est fortement engourdi ou paralysé, nous ne le sentons ni ne pouvons le mouvoir, malgré tous nos efforts et toute l'intégrité de notre intelligence : c'est que quelques agents intermédiaires, plus en rapport avec nos muscles, sont en défaut ; c'est qu'une suite de mouvements coordonnés est nécessaire pour exercer volontairement nos mem-

bres, comme une suite d'actes réguliers est essentielle au développement de l'esprit.

Et en effet, il faut sentir et percevoir pour avoir des sentiments, des sensations, des perceptions et des idées; il faut avoir des idées pour exercer la comparaison et le jugement; il faut comparer, juger, réfléchir pour penser. Ainsi quand même la sensibilité, ou la cause sensitive serait immédiatement unie à des parties de l'organisme, il n'en serait pas de même de la pensée, qui ne se produit que par des mouvements bien plus compliqués, bien plus nombreux et bien plus élevés que les premiers sentiments et que les sensations.

Du moment où la sensibilité percevante entre en exercice, ses actes qui sont les sentiments, les sensations, et les idées sensibles, sont soumis à la comparaison, au jugement, au raisonnement, à la réflexion; ils plaisent ou ils déplaisent, ils sont désirés, voulus, rappelés ou prévus : mais jusque là même, et tant que ces mouvements divers ne s'élèvent pas jusqu'au sens intime et à la conscience morale, on ne peut pas dire que l'âme intelligente et active existe : ce n'est encore que l'être sentant à un certain degré.

Lorsque les actes de la sensibilité sont comparés et jugés, c'est l'être sentant et intelligent à un degré que plusieurs espèces animales peuvent atteindre.

Si non seulement ils sont comparés et jugés, mais encore, si l'être sentant et intelligent a la conscience de ces mouvements, le sentiment de son intelligence et de ses affections, c'est l'être sentant, intelligent et moral, c'est l'âme humaine.

L'âme, dans sa partie intelligente et active, est donc le produit ou la conséquence immédiate de l'intelligence

qui se connaît sentante, intelligente et active ou voulante.

Ainsi, la sensibilité percevante est un produit, un résultat du développement de l'organisme ; l'esprit et l'âme sont des conséquences du travail intellectuel auquel sont soumis les actes de la sensibilité, sous l'influence et à l'aide du sens intime ou de la conscience.

Il suit de là que, loin d'être immédiatement unie au corps, l'âme humaine, considérée dans ses derniers développements, à l'état d'*être moral*, n'est même pas un produit immédiat de la sensibilité percevante; elle n'en est qu'une conséquence plus ou moins éloignée, et ne peut dès lors réagir sur l'organisme qu'au moyen d'intermédiaires et d'agents plus ou moins nombreux ; ces agents sont les phénomènes sensitifs, intellectuels et affectifs, qui se produisent et se manifestent depuis les premiers mouvements jusqu'à ceux du sens intime et de la conscience affective ou morale.

Ainsi l'âme, considérée comme un être sentant avec *perception*, doué d'intelligence et d'activité, ne s'unit pas *immédiatement* au corps. Elle ne peut même se mettre directement en rapport avec aucun objet matériel que par l'entremise des sens; mais les sens et la sensibilité percevante ne se mettent en rapport avec les corps que par le moyen de quelques unes des propriétés ou des qualités de ces corps, telles que : la résistance, l'odeur, le goût, la couleur, etc., propriétés ou qualités qui, elles-mêmes, ne sont pas corporelles.

Mais si au lieu de définir l'âme : *une force douée de sensibilité, d'intelligence et d'activité*, définition qui s'applique aussi bien au système intellectuel de cer-

tains animaux qu'à l'entendement humain, on disait : l'âme, en *général*, est le développement métaphysique, ou *sensitif*, *intellectuel* et *affectif*, du principe de la vie, et l'âme humaine, en particulier, est le même fait, le développement du même principe, porté jusqu'à la manifestation du sens intime et de la conscience affective ou morale; la question de l'union de l'âme et du corps se réduirait alors à celles-ci :

1° Le principe de la vie est-il uni au corps, à la matière?

2° La pensée, produit indirect ou éloigné du principe vital, peut-elle se mettre en rapport immédiat avec nos parties organiques ou matérielles sensibles?

3° Les développements sensitifs, intellectuels et affectifs du principe de la vie, sont-ils de la même nature que ses combinaisons organiques; et, par exemple, la cause nerveuse est-elle la même chose que le nerf? la sensibilité est-elle la même chose que la pensée abstraite? la sensibilité et la pensée sont-elles la même chose que la substance cérébrale?

Si toutes ces conséquences de l'action d'un premier principe ne sont pas en rapport de nature et de fonction, comment pourraient-elles agir et réagir *immédiatement* les unes sur les autres? Comment l'âme ou l'être moral, qui ne se compose que d'éléments intellectuels, pourrait-il s'unir et se combiner avec des parties matérielles?

CHAPITRE VI.

Autres considérations générales sur le même sujet.

Il n'y a point d'union intime, pas de combinaison immédiate, entre les corps bruts et les corps organisés;

pour que cette union s'opère, il faut que les premiers se divisent ou se fluidifient, et que par des mouvements préliminaires, par des procédés particuliers, ils acquièrent la disposition à s'identifier avec les substances qui doivent s'organiser. Les minéraux, dans leur état simple, ne contiennent pas tout formés les matériaux propres à s'unir, à se combiner immédiatement avec les substances végétales; les plantes, pour alimenter les animaux, sont préalablement soumises à l'action d'appareils digestifs; et de même, la cause immédiate du mouvement spontané chez les animaux, n'existe pas encore, au moins *évidemment,* dans la masse alimentaire, ni dans le chyle, ni dans l'air que nous respirons; les matériaux qui doivent contribuer à former cette cause, sont dans le sang ou dans des fluides qui en émanent, et ce sont les nerfs, ou des parties organiques agissant à la manière du système nerveux, qui extraient ces matériaux, qui les combinent et qui forment la cause *nerveuse*, cause particulière, plus subtile que le calorique et la lumière, et qui, sous ce rapport, ne doit s'unir *immédiatement* à aucune substance étendue, résistante et pondérable. Aussi, en supposant même que le principe sentant et intelligent s'unisse intimement à la cause nerveuse, on ne pourrait pas dire encore qu'il s'unit *immédiatement* aux parties matérielles ou organiques.

Mais nous sommes bien loin de là, car la cause nerveuse n'est pas encore la sensibilité, ou du moins n'est pas la cause immédiate de la perception; elle n'est qu'un moyen d'acquérir et de transmettre les matériaux des premières perceptions, des premières idées, qui, elles-mêmes, sont bien loin des pensées abstraites.

Il n'y a donc pas de combinaison, d'union, ni même de rapport immédiat entre l'âme intelligente et la cause nerveuse.

Dira-t-on que l'âme est le principe même de la vie, principe métaphysiquement développé à des degrés divers? Eh bien, alors l'âme unie immédiatement au corps dans son origine, ne l'est plus que d'une manière éloignée lorsqu'elle est devenue l'être sentant et intelligent; car le principe de la vie n'a d'abord ni la sensibilité percevante ni l'intelligence, mais il a nécessairement toutes les dispositions à les acquérir, lorsqu'il est placé dans les conditions propres à son développement, à son union, à sa combinaison, avec des éléments matériels; à la formation d'un organisme, au moyen duquel se manifesteront à leur tour, et la sensibilité et toutes ses conséquences. A mesure que la sensibilité, l'intelligence et l'activité se développent, par suite des élaborations innombrables qui font passer la matière inerte à l'organisation, les actes sensitifs, intellectuels et affectifs s'accroissent et se développent successivement, non par une simple extension, comme le pensent encore quelques philosophes, mais par des combinaisons, par des transformations multipliées et rapides. C'est ainsi que les sentiments, les idées simples, rapprochés, assemblés, comparés, jugés, rappelés, prévus et identifiés en quelque sorte, deviendront un fait unique, la PENSÉE.

Mais la pensée n'est-elle pas un germe, une cause d'existence matérielle dans des conditions déterminées et prévues? La pensée humaine ne donne pas la vie, mais c'est par elle et au moyen de nos agents organiques que nous donnons des formes constantes aux ob-

jets matériels. Nos procédés mécaniques, nos arts, nos sciences, ne sont que des produits de notre intelligence; et si nos inventions sont quelquefois fortuites, leur application, leur emploi, est ordinairement le résultat de la réflexion et du calcul : c'est encore par la pensée que nous formulons ces règles, ces préceptes, que nous trouvons ces méthodes qui conduisent constamment et sûrement au but.

Le principe de la vie est lui-même une pensée, pensée sublime dans laquelle tout est rappelé, vu et prévu dès l'origine, et se continue de génération en génération.

Notre âme sentante, intelligente et active, se forme du concours et du résumé de toutes nos pensées. Mais cette âme, cet esprit, qui est parvenu à se connaître lui-même sentant et intelligent, est alors bien loin de son origine, bien au-dessus de la sensibilité latente et percevante; et si, comme principe de la vie et sans intelligence, il s'unissait intimement à la matière; maintenant qu'il est devenu l'être moral, il ne conserve plus de rapports avec l'organisme matériel, que par les intermédiaires au moyen desquels il s'est élevé dans l'ordre métaphysique.

Mais, dit-on, puisque des lésions organiques ou matérielles troublent les fonctions mentales, et puisque les affections mentales réagissent à leur tour sur l'organisme, c'est qu'apparemment il y a des rapports, des points de contact, entre les unes et les autres? Sans doute, il y a, quelque éloignés qu'ils puissent être, des rapports entre la matière et l'esprit : nous reconnaissons même volontiers que ces rapports doivent nécessairement s'établir entre la matière impondérable la

plus divisée, la plus élaborée et l'esprit le moins subtil; mais que des combinaisons de cette nature s'opèrent *immédiatement* sans préparation, sans élaboration, sans transformation, entre une substance matérielle et une substance spirituelle, c'est ce qui nous semble difficile à concevoir; car la nature, toujours active, nous offre partout l'exemple du contraire.

Un corps vulnérant porte le désordre dans le cerveau, et consécutivement dans les fonctions intellectuelles; cela prouve-t-il quelque rapport de nature entre l'organe matériel et l'intelligence? Non, pas plus que certaines substances n'ont de rapport avec les fonctions de l'estomac qu'elles troublent en irritant ou en détruisant l'organe.

Une réflexion nous désole, un souvenir nous afflige, une prévision nous épouvante au point de troubler notre jugement et de déterminer des lésions organiques graves; cela prouve-t-il que la pensée agit immédiatement sur nos parties solides? Non, encore une fois, tout cela ne s'opère que par une suite de mouvements exercés par des agents dont le dernier ne ressemble pas plus au premier que le fruit ne ressemble aux racines de l'arbre.

Il est bien évident que le principe de la vie doit s'unir à des éléments organisables, et qu'il exerce sur tous, et partout, son influence vivifiante; mais la distance est grande et les degrés sont nombreux, entre le principe purement attractif et répulsif, à peine organisateur, et ce même principe devenu intelligent, entre le germe et l'être parfait.

On peut dire que le mot *âme* représente, chez l'homme, trois unités, savoir: le principe de la vie vé-

gétative et organique ; le principe de la vie sensitive ou instinctive, et enfin l'ensemble des mouvements intellectuels et affectifs, l'être moral, l'entendement humain.

Lorsqu'elles existent toutes à la fois, ces unités, développement d'une même cause, n'en forment réellement qu'une. Mais ce développement n'est pas égal chez tous les êtres vivants ; et, par exemple, le principe de la vie végétative et organique dans les plantes, ne s'élève pas jusqu'à la perception et à l'instinct ; le principe de la vie instinctive et intellectuelle, chez les animaux, ne s'élève pas jusqu'au sentiment réfléchi, jusqu'à la notion des actes intellectuels et affectifs ; et enfin, dans l'espèce humaine, les hautes conceptions intellectuelles et morales n'atteignent toute leur force et tout leur développement qu'à une période avancée de la vie individuelle ou de la civilisation.

Ces divers degrés de développement d'un premier principe ne sont donc pas dans une dépendance réciproque absolue ; ces unités ne sont donc pas relativement les unes aux autres dans les rapports d'une cause à son effet *nécessaire*. Lorsqu'elles existent toutes à la fois chez le même individu, comme on le voit dans l'espèce humaine, elles se manifestent et se succèdent sans rapport immédiat entre le premier fait et le dernier : ainsi, encore une fois, c'est par des intermédiaires plus ou moins nombreux que les rapports s'établissent entre les actes de la vie végétative ou organique et ceux de la vie intellectuelle ou morale.

Cependant nous appelons AME le principe de la vie végétative, la cause des premiers mouvements moléculaires et organiques qui nous animent ; nous appelons

âme, le principe de l'intelligence; nous appelons encore âme ce qui constitue l'ensemble de notre entendement.

Après cela nous prenons ce terme abstrait, ce mot *âme* dans sa signification la plus étendue; nous décidons que l'âme et le corps sont des choses absolument et essentiellement différentes, puis nous demandons comment ils peuvent s'unir. C'est poser d'abord un obstacle insurmontable, et chercher ensuite comment on peut le vaincre : il faudrait d'abord s'accorder sur la valeur des mots.

S'agit-il du principe organisateur, de la cause qui rapproche, qui assimile, qui coordonne les premiers éléments organiques et qui les anime? On peut croire qu'elle s'unit au corps comme toutes les forces qui rapprochent spontanément, qui unissent, qui combinent, et qui organisent; mais qu'elle agit par des moyens plus divers et avec des dispositions dont le développement manifeste une intention plus évidente, un dessein, une prévoyance plus étendue chez les êtres les plus compliqués, ou dont la vie se rattache à des actes plus nombreux et plus variés.

Il faut bien qu'il existe quelques rapports de nature et d'action entre le principe vital et les éléments organisables, entre ce que nous appelons *esprit*, et la matière à l'état le plus divisé, le plus fluide, le plus subtil, le plus incoërcible; autrement ils ne s'uniraient pas, ils ne se combineraient pas. Dans tous les cas, il n'est pas nécessaire de supposer, à l'exemple de Cudworth, un médiateur, un nouveau principe; l'action augmentée ou diminuée d'un seul de ceux que nous connaissons suffit pour produire des effets immenses : voyez ce

que peut déterminer une plus ou moins grande quantité de mouvement ou de calorique!

S'agit-il de la force intelligente, développée dans l'organisme avec ses dispositions, ses aptitudes et ses facultés intellectuelles? Il n'y a déjà plus de rapport *immédiat* entre cet ensemble de phénomènes et le corps; les rapports s'établissent par l'entremise des sens et de la cause nerveuse.

S'agit-il enfin de l'être moral de la source des conceptions abstraites? Il n'a de rapport avec les sens que par l'intermédiaire de l'intelligence.

Ainsi c'est par des procédés, par des agents physiques et chimiques de toute espèce, que la matière se meut et se divise en se combinant; c'est par des mouvements infinis qu'elle passe à l'organisation, d'abord végétale, puis animale, et qu'à ce point, elle devient sous des formes diverses l'occasion ou la cause d'autres mouvements plus actifs, plus spontanés et plus libres; c'est par le moyen de ces derniers, plus variés encore, que se produit la sensibilité; c'est par la sensibilité devenue percevante par sa concentration cérébrale, que se manifestent le sentiment, la sensation, les perceptions, les idées, et que se forment les premiers matériaux qui doivent être soumis au travail de l'intelligence, sans que, dans l'origine, il nous soit possible de saisir ni de concevoir le point et les moyens particuliers de transition du fait qui précède à celui qui suit. Mais à mesure que les mouvements se multiplient et se divisent, à mesure qu'ils s'éloignent de leur source commune, les différences deviennent plus grandes, les rapports plus faibles et plus rares, au point d'échapper entièrement à l'action des sens, et

même aux investigations de l'intelligence la plus active.

Demander comment le corps et l'âme sont unis et comment ils se séparent, c'est demander comment s'opèrent tous les actes vitaux. Chercher les différences qui existent entre l'une et l'autre, c'est faire l'analyse de l'organisme et celle de l'entendement humain. Ils sont unis dans leur origine par tous les moyens et par tous les procédés qui font passer les substances élémentaires de l'état inorganique à la végétation, de la végétation à l'animalité, et les mouvements psychologiques, de la sensibilité à l'instinct et à l'intelligence, dans les conditions que ces états déterminent et comportent.

En définitive, aucune chose ne peut s'unir immédiatement, ni se combiner avec une autre, s'il n'existe entre elles des rapports de nature ou de composition élémentaire, rapports qui ne peuvent s'établir que par une succession de faits non interrompus; d'où il suit ainsi que de ce qui précède :

1° Que, considérée comme *principe de la vie*, comme la cause qui rapproche, qui assimile et qui organise, l'âme doit se combiner avec les éléments matériels les plus subtils; et nous pouvons croire que cette combinaison s'opère partout où la vie se manifeste ;

2° Que, considérée comme la cause qui anime, qui donne à tout le mouvement et l'activité, l'âme est partout et en tout ce qui constitue l'être vivant, sentant et intelligent ;

3° Que, considérée comme développemeut de la sensibilité et de l'intelligence, elle ne doit s'unir qu'à

des matériaux déjà soumis aux premières élaborations intellectuelles ;

4° Enfin que, considérée comme être moral, comme le dernier terme de toutes les élaborations sensitives, intellectuelles et affectives, elle ne doit conserver aucun rapport *immédiat* avec l'organisme matériel.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE Ier.

La connaissance de l'homme renferme toutes les autres, et la perfectibilité de son système intellectuel en fait un être à part.

Tous les éléments primitifs des êtres organisés, et le plus grand nombre de leurs parties organiques, entrent modifiés dans la composition du corps humain. D'un autre côté, l'homme, considéré sous le rapport du moral, réunit tous les instincts, tous les modes d'intelligence, tous les penchants, toutes les dispositions que l'on observe dans la généralité des espèces animales : il est donc le résumé de tous les phénomènes de la vie générale ; c'est du moins une croyance admise dès les premiers temps de la philosophie.

C'est donc en définitive la connaissance des actes de la nature qui conduit à la science de l'homme, et c'est par l'étude de l'homme que l'on peut découvrir sur l'origine des choses, sur leur état, sur leurs rapports mutuels et sur l'ordre universel, des vérités qui échapperaient à tout autre moyen comparatif. Tout nous porte à croire que l'inscription du temple de Delphes, *Connais-toi*, était un bon conseil.

La cause première de la vie universelle est une pensée, un être immatériel, et pour nous incompréhensible, qui, par des mouvements, des procédés, des combinaisons de toute espèce, finit par former des êtres qui tombent sous nos sens.

Y a-t-il un principe vital pour chaque individu, pour

chaque espèce d'êtres? ou bien la cause de la vie partout disséminée, toujours mobile, toujours prête à se combiner, prend-elle des formes, acquiert-elle des propriétés particulières, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle est placée, ou d'après les mouvements auxquels elle est soumise dans la diversité des générations? Cette dernière opinion paraît être la plus vraisemblable, puisqu'on voit la vie se développer insensiblement sous toutes les formes, sous tous les rapports, et se compliquer davantage à mesure qu'on l'observe en remontant l'échelle des êtres, ou chez les individus, depuis les parties élémentaires jusqu'aux organes les plus compliqués, et depuis le moment de la conception jusqu'à l'âge adulte.

L'homme est tout à la fois un être végétant, sentant et intelligent; il a sa vie végétative, organique, sa vie sensitive et sa vie intellectuelle; il a des parties qui sentent et qui agissent, et des parties qui pensent, ou pour mieux dire, qui préparent et rassemblent des matériaux pour la pensée; il a des fluides et des solides; il a des agents impondérables qui entrent essentiellement dans son organisation sensitive, qui remplissent des fonctions, qui mobilisent, qui établissent des rapports entre tous ses composants et avec tous les corps extérieurs.

L'homme se rattache donc par tous les points à toutes les opérations de la nature, et tous ces modes d'existence, qui se réunissent pour n'en former qu'une seule, se développent, s'enchaînent et se confondent sans interruption et sans secousse.

La cause et ses premiers effets ne sont d'abord rien

pour nous ; mais on aperçoit bientôt évidemment que ceux des éléments qui doivent concourir à former l'être matériel, se rangent, s'accroissent, se condensent, s'organisent dans un ordre déterminé ; que ceux qui formeront les parties impondérables se développent dans les mêmes circonstances et par des moyens analogues, mais dans un sens inverse, c'est-à-dire en se fluidifiant, en se spiritualisant jusqu'à l'extrême, de manière que nous ne pouvons ni voir ni concevoir comment cela s'opère. Et, par exemple, pouvons-nous concevoir comment les matériaux contenus dans le sang deviennent, ou des parties solides, ou le fluide nerveux? comment le fluide ou la cause nerveuse devient l'agent de la sensibilité et de la volonté? comment enfin la sensation conduit à l'idée, et comment des idées viennent des pensées, des causes de détermination? Nous savons que cela se fait parce que nous voyons des résultats ; mais les détails des principales élaborations qui produisent ces résultats nous échappent.

C'est ainsi que procède constamment la nature : au physique, tout commence par des mouvements insensibles d'agrégation, d'attraction ou d'affinité ; tout passe du simple au composé, du fluide au solide, tout alternativement se condense et se volatilise.

Dans ce sens, les corps impondérables produisent à nos yeux les plus grands effets, les mouvements les plus rapides et les plus multipliés, parce qu'en même temps qu'ils sont les plus mobiles, ils agissent, au moyen de leur extrême divisibilité, sur toutes les surfaces, sur toutes les parties élémentaires ; c'est une force qui s'accroît en raison directe de sa multiplica-

tion et de sa vitesse; mais, en définitive, les agents métaphysiques dominent tout; car les mouvements qui rapprochent ou qui éloignent, qui forment les parties, qui placent chaque chose à son rang, sont eux-mêmes soumis à des lois; ils ne sont pas par eux-mêmes une intelligence, une cause libre d'action et d'organisation, ils ont en tout des limites. Ainsi, l'on est forcé d'admettre qu'au-delà de tout ce que nous voyons, et même de tous les faits que nous pouvons clairement concevoir, il existe une cause plus générale, supérieure, intelligente, une pensée suprême et universelle.

Sous ce rapport, tout se passe chez l'homme et chez les animaux à peu près de la même manière : chacun a sa cause vitale particulière, qui vient originairement de celle de la vie générale, et qui renferme les dispositions, soit immédiates, soit éloignées, à tout ce qu'elle doit produire; mais cette cause est bornée, limitée, circonscrite en tout, dans ses actes et dans leur durée, comme dans leurs produits : sans intelligence qui lui soit propre, elle forme des êtres intelligents par les procédés et les élaborations qui concourent à développer l'organisme, l'être matériel sensible et la pensée, tandis que la cause suprême, intelligente et libre, a en elle-même son principe d'existence, d'intelligence et d'action, principe qu'elle peut changer, modifier, étendre à l'infini, qu'elle peut communiquer de toutes les manières, à tous les degrés, sous toutes les formes, et continuer ainsi dans un mouvement éternel.

Quoi qu'il en soit, la cause de la vie, dans les corps organisés, doit, par son développement, manifester des propriétés diverses, et en premier lieu celles de se mouvoir et de communiquer le mouve-

ment; d'attirer ou de repousser, suivant des conditions inconnues de convenance ou de répugnance.

Ces corps considérés ainsi, finissent en effet par avoir en eux-mêmes et hors d'eux, le moyen d'entretenir leur existence, et de communiquer la vie dans les mêmes conditions et par les mêmes procédés qu'ils l'ont acquise, c'est-à-dire, en soumettant à l'action de certains organes et à des élaborations spéciales, les matériaux qui doivent reproduire des individus de leur espèce, mais toujours en suivant la même marche, en formant d'abord des parties solides et des organes.

C'est, nous l'avons déjà dit plusieurs fois, au moyen de ces parties solides et de ces organes, que se manifeste la sensibilité, et par suite toutes ses conséquences, dont l'ensemble forme ce que nous appelons l'intelligence et l'entendement. Mais il ne faut pas oublier que ces parties solides s'organisent sous l'influence d'un principe immédiat qui, sans être intelligent par lui-même, vient d'une cause intelligente, et a toutes les dispositions à se former une intelligence dont les parties organiques ne sont que la condition et l'instrument; et, encore une fois, tous ces mouvements, toutes ces transitions d'un fait à d'autres, s'opèrent insensiblement; il n'y a point de démarcation, point de création de nouveaux principes, mais seulement des décompositions et des recompositions nouvelles, des modifications, des changements de formes, de position et de rapports; un développement de dispositions et une manifestation de nouvelles propriétés.

La vie est donc ainsi répandue dans tout l'être vivant;

c'est, pour lui, une chose éparse et diffuse; mais chacune des parties qui le composent a sa sensibilité, sa vie propre et ses mouvements fonctionnels, qui se rattachent à l'ensemble; de telle sorte que la vie générale se forme de toutes ces existences, de tous ces faits, de tous ces mouvements particuliers qui, en définitive, s'opèrent dans un but commun.

Le but de la formation de chaque partie des corps organisés, est de produire un ensemble coordonné.

Le but de la nature, dans tout ce que nous pouvons en apercevoir, est de répandre partout la vie, de l'entretenir à tous les degrés, de toutes les manières, par tous les procédés possibles; et en dernière analyse, de former des êtres sensibles et intelligents; car elle met tout à la disposition de l'intelligence. L'homme est, sur notre globe, le dernier résultat de toutes ses élaborations; et chez lui, les plus hautes conséquences de l'organisation et de la vie se rapportent aux fonctions mentales.

C'est en effet par son intelligence qu'il parvient à faire un usage raisonné de tous les produits de la terre; qu'il les change, les modifie ou les améliore, par des procédés artificiels qu'il finit par découvrir : moyens toujours d'autant plus convenables qu'ils se rapprochent davantage de ceux que la nature lui révèle. C'est par le dernier résultat du travail intellectuel, par son jugement, par sa prévoyance, que l'homme comprend sa position, qu'il conçoit sa faiblesse et l'instabilité des choses sur lesquelles il comptait le plus; c'est par la vanité de ses désirs et par la frivo-

lité de leur objet, qu'il commence à sentir ce qu'il doit à la puissance, à la justice, à la bonté de la cause première.

Maintenant, si l'on considère que tout commence par le simple pour s'élever au composé; que l'homme est, dans son organisation physique et morale, l'être le plus complet, le plus intelligent, et dès lors le plus libre que nous connaissions, on concevra qu'il doit être aussi le seul qui puisse, à quelque degré que ce soit, se mettre en rapport intellectuel avec la plus haute intelligence.

Tout est vivant : la terre est un corps organisé dans son ensemble; les matériaux qui forment notre globe ont été assemblés, combinés et coordonnés par des procédés plus simples sans doute, mais qu'en dernière analyse on peut comparer à ceux que la nature met en usage pour former des êtres plus compliqués. Ce corps a ses parties solides, ses fluides, ses réservoirs, ses canaux, ses moyens de circulation, d'absorption et d'exhalation, ses causes de mouvements intérieurs, de composition et de décomposition, ses agents pondérables et impondérables, etc.; mais il est, par lui-même, dépourvu d'intelligence; la nature seule de ses mouvements, toujours bornés et réglés exactement, en est la preuve suffisante. L'intelligence est dans ses produits les plus achevés : elle est dans les animaux, et son plus haut degré est dans l'homme, et dans les parties de l'homme qui résultent des élaborations les plus nombreuses, les plus délicates et les plus compliquées.

Le dernier résultat de tous les actes de la nature, ou de ce que nous appelons la *nature*, est donc la

formation de l'homme, de l'être le plus intelligent, et le but de la création de l'homme semble être d'établir des relations physiques et intellectuelles avec le monde, et en définitive avec l'auteur de toutes choses.

Mais qu'est le globe terrestre relativement à l'univers? que doit être l'intelligence de l'homme relativement à l'intelligence suprême? Si l'on peut en juger d'après sa faiblesse et ses imperfections, l'homme ne doit pas être le dernier produit organisé et intelligent des élaborations uuiverselles; il doit y avoir entre lui et la cause première, d'autres êtres de plus en plus parfaits pour former la transition.

Quoi qu'il en soit, puisque la nature s'élève insensiblement, et par des procédés analogues, du simple au composé; puisque l'homme, son dernier produit, est formé de tous les éléments matériels et immatériels; que la matière, l'esprit, la vie, la sensibilité, sont répandus dans toutes ses parties, sans résider *exclusivement* nulle part; que toutes les facultés physiques et morales résultent de l'ensemble des fonctions de toutes ces parties, fonctions qui elles-mêmes tendent toutes vers un but commun, on peut, en suivant les analogies, concevoir que la cause suprême renferme en ellemême tous les principes, et que, par sa puissance, elle détermine tous les mouvements, tous les actes physiques, sensitifs, intellectuels et moraux, qui s'opèrent partout et au moyen de tous les êtres de sa création; que par sa volonté toujours raisonnée, existant partout, produisant toutes les formes imaginables, elle est, pour elle-même, son premier principe et sa fin, comme elle est le premier principe et la fin de toutes

choses ; qu'elle forme ainsi, dans son unité, le dernier cercle qui renferme tout, dans lequel tout se meut, dont tout émane, et auquel tout revient après des combinaisons, des transformations, des élaborations infinies.

Le principe vital universel, développé partout matériellement, et partout en rapport avec nos sens, est ce que nous appelons le monde, la NATURE

La cause prévoyante, la cause de l'ordre qui se manifeste dans tous les actes de la nature, et que nous ne parvenons à connaître et à comprendre que par le moyen d'une intelligence et d'un esprit cultivés est ce que nous appelons l'intelligence suprême, la PROVIDENCE.

L'ensemble de toutes les choses, considérées comme étendue et comme masse, est ce que nous appelons l'UNIVERS.

Considéré comme un être intelligent et moral, qui a en lui-même, et à sa disposition, la cause de ses mouvements et des mouvements de toutes ses parties, c'est l'être absolu, parfait, complet, c'est le grand cercle qui renferme et auquel se rattachent tous les autres : c'est DIEU. Suivons :

Le principe vital, développé matériellement chez l'homme et chez les animaux, est ce que nous appelons leur organisme, leur CORPS.

Sous le rapport intellectuel, c'est l'ESPRIT.

Sous le rapport affectif, c'est l'AME.

Sous le rapport intellectuel et affectif tout à la fois, c'est l'être moral, l'AME PHILOSOPHIQUE et THÉOLOGIQUE.

Considéré dans tous ses développements, comme

être vivant, organisé, sensible, intelligent et moral, c'est l'HOMME.

Otez l'être moral, c'est un animal avec un degré quelconque d'intelligence ; ôtez l'intelligence, c'est l'animal avec un degré quelconque d'instinct; ôtez l'instinct, c'est un animal inférieur ou une plante; ôtez la sensibilité et le mouvement spontané, c'est un corps inorganique, ou c'est un cadavre.

Otez à un homme toutes les parties organiques qu'il peut perdre sans mourir; supposez même qu'on puisse le priver de tous les sens : tant qu'il conservera son intelligence et ses dispositions morales particulières, ce sera toujours, pour lui comme pour autrui, le même individu. Ce qui continue la vie individuelle, c'est la succession, la liaison des faits rappelés par la mémoire; ce qui forme l'individualité, le *moi*, n'est pas seulement le corps, qui, pendant la durée de l'existence, devient plusieurs fois méconnaissable; ce n'est pas non plus seulement le nombre ni la nature des idées acquises, car les idées sont dans le domaine commun; c'est leur succession, leur ensemble, chez le même individu; c'est la manière de sentir, de concevoir et d'exprimer le résultat de ses conceptions, soit par des signes, soit par des actes. Le style est l'homme même, a dit Buffon; et ce mot justement célèbre est, dans tous les sens, une vérité profonde; car dans le style se concentrent toutes les forces, tous les caractères de la pensée et toute la puissance de l'être moral.

L'homme est un abrégé de la nature animée; il résume l'ensemble des êtres vivants; mais il les surpasse tous par son organisation morale. On trouve dissémi-

nées dans les espèces animales presque toutes les dispositions métaphysiques que l'homme réunit : l'une a le courage et la générosité ; d'autres ont l'attachement, la fidélité, la prudence, la prévoyance, la ruse, etc. ; mais ces dispositions sont instinctives, organiques en quelque sorte ; l'animal isolé s'apprivoise ; ses idées s'étendent et se modifient par la fréquentation et par les soins de l'homme ; mais dans les races, dans les espèces abandonnées à elles-mêmes, à leur propre instinct, rien ne change ; elles ne se perfectionnent pas, même chez les animaux qui vivent en société ; elles restent sous tous les rapports ce que la nature les a faites : leur intelligence n'est pas féconde.

L'homme seul peut communiquer sa pensée, au moyen de la parole, ou par des signes de son invention, et perfectionner son esprit par le concours de tous les faits, par les efforts de toutes les intelligences.

L'homme seul, et sur tous les points du globe, sait allumer le feu, l'entretenir et utiliser le calorique.

L'homme seul connaît la vie et la mort.

Enfin, et ce qui est le complément de son être moral, l'homme seul conçoit l'existence d'une cause suprême, lui rend un culte et prévoit une autre vie. Il a donc des moyens de se mettre en rapport avec cette cause première ; il a donc des agents intellectuels différents, ou plus nombreux ou plus actifs que ceux des autres animaux ; il a donc, relativement à ces animaux, un système intellectuel plus complet, plus achevé, plus parfait ; or, s'il est plus parfait ou seulement plus complet, il n'est pas *semblable*.

Mais, dira-t-on, puisque les animaux ont, pour la plupart, la sensibilité, l'instinct et l'intelligence, pour-

quoi leur âme, bien que moins parfaite, ne serait-elle pas de la même nature que la nôtre? Pourquoi ne serait-elle pas semblable?

Nous ne contestons pas la nature de la chose; nous nions l'identité.

Que l'ensemble des fonctions et des facultés intellectuelles chez les animaux, soit, au moins pour quelques espèces, de la même nature, ou à peu près, que celui de l'homme, cela doit être; mais que leurs moyens sensitifs, intellectuels et affectifs, soient semblables, *absolument semblables,* non, pas plus que leur chair et leur sang ne sont semblables aux nôtres. Chaque espèce, chaque individu, a sa conformation physique et ses modifications instinctives particulières, qui le distinguent de tous les autres; c'est une loi de la nature : il n'existe pas deux choses absolument semblables, n'y eût-il que *le plus* ou *le moins;* car le plus ou le moins, en toute chose et pour chaque chose, suffit pour détruire la similitude et pour amener des résultats incalculables.

L'homme seul a donc une *âme,* c'est-à-dire des facultés sensitives, intellectuelles et affectives, plus nombreuses, plus compliquées ou plus actives que celles des autres animaux, même les plus intelligents, susceptibles de s'étendre et de s'appliquer indéfiniment, de se perfectionner par l'éducation, et de se mettre en rapport avec tout ce qui est du ressort de l'intelligence et de la moralité.

L'âme humaine est féconde par elle-même, par ses propres élaborations: c'est un être complet.

CHAPITRE II.

Encore quelques mots sur la nature des agents métaphysiques, sur leur nécessité, leur but, leur prééminence.

L'ensemble de ses parties matérielles ne constitue pas l'homme.

L'ensemble des corps qui forment l'univers, ou ce que nous appelons la NATURE, n'est pas la divinité.

Aucune partie de l'homme n'est l'homme ; aucune partie de l'univers n'est Dieu.

C'est dans les fonctions et dans les facultés sensitives, intellectuelles et affectives, bien plus que dans les organes, que nous signalons les caractères humains.

C'est dans l'ordre universel, et dans l'intelligence infinie qu'il suppose et qu'il prouve, que nous découvrons les caractères divins.

Les *matérialistes*, et nous ne prenons pas ce mot en mauvaise part, les matérialistes ou sensualistes exclusifs, qui rapportent tout à l'organisme, ne considèrent les facultés sensitives, intellectuelles et affectives ou morales, que comme des fonctions, c'est-à-dire, comme le résultat unique et immédiat des mouvements organiques.

Ceux qui ne veulent pas reconnaître une intelligence suprême, un Dieu, proclament la toute-puissance de la nature, qu'ils regardent comme intelligente par elle-même : ils supposent que l'ordre et les lois de l'organisation sont inhérents à la matière ; que le principe intellectuel est le produit de l'être matériel. Observez que nous disons le *principe intellectuel*, et non

l'intelligence. Ils observent les faits tels qu'ils se présentent, et tels que les sens nous les font connaître. C'est un procédé simple et naturel, puisque c'est à nos sens que nous devons les premières notions sur le monde physique; que nous les exerçons long-temps avant d'avoir de l'intelligence, et que pour acquérir cette intelligence, ou les matériaux sur lesquels elle doit agir, il nous faut observer et étudier d'abord dans les choses ce qu'elles ont de matériel.

Mais ce ne sont là que les rudiments de la science : ce qui convient à l'enfant ne suffit plus à l'homme. Ce n'est pas connaître entièrement une chose que de savoir seulement ce qu'elle est; il faut savoir aussi ce qu'elle a été ou ce qu'elle a dû être, et ce qu'elle sera ou ce qu'elle pourra être. Puisque chaque fait a son origine, son état et sa fin, il faut bien apprendre tout ce qui se rapporte à ces trois conditions d'existence; et s'il nous est impossible d'y parvenir complétement, au moins ne faut-il pas prétendre que tout soit renfermé dans le présent, dans le sensible, dans le matériel. S'il n'était pas permis, disons plus, s'il n'était pas nécessaire de sortir de ce que l'on appelle assez mal à propos le positif, pourquoi des degrés d'intelligence sont-ils attachés à la mémoire et à la prévision? Le présent est certain, mais le passé n'est pas imaginaire et l'avenir a ses probabilités. Les sens nous attachent à ce qu'ils peuvent saisir, et leur action ne s'étend guère au-delà des objets qui les frappent ou auxquels ils s'appliquent: ce sont des aveugles qui n'avancent qu'à tâtons, et toujours incertains de la direction qu'il faut suivre; ils ne comparent, ne jugent, ne délibèrent, ni ne choi-

sissent. L'esprit, au contraire, nous éclaire et nous guide, et s'il ne nous montre pas toujours la vérité, il est pourtant le seul moyen qui puisse nous y conduire avec connaissance, et dès lors avec certitude, car en lui seul est le sentiment du passé, de l'avenir et de l'existence.

Les mots *mouvement*, *attraction*, *affinité*, etc., si nécessaires pour l'explication des phénomènes physiques, ne s'appliquent à la matière inerte que comme cause d'action; ils ne suffisent plus lorsqu'il s'agit de rendre compte des actes de l'organisation et de l'animation: c'est alors la sensibilité; et si l'on suit la chaîne des êtres, la sensibilité elle-même ne suffit plus, c'est l'*instinct*, l'*intelligence*, l'*esprit* et l'*âme* qui, à leur tour, se développent à tous les degrés.

Enfin, si l'on observe l'ensemble de tous les mouvements des corps et des esprits, il devient impossible de rien concevoir en morale, de rien expliquer, de rien produire de vrai et d'utile, sans reconnaître et sans poser comme premier et dernier principe, une cause tout intelligente et toute-puissante, un DIEU, auquel, de près ou de loin, se rattachent toutes les existences. C'est qu'en effet, sans un être suprême, sans un Dieu qui connaît tout et qui peut tout, sans l'idée de la punition du crime et de la récompense de la vertu dans une autre vie, la morale n'a plus de base solide, au moins pour la très grande majorité des hommes : l'espoir que les fautes ou les crimes resteront cachés, affaiblit tous les principes et nous abandonne à toutes les causes de séduction.

Sans un principe vital, il est impossible de conce-

voir la raison du développement des phénomènes de l'existence animale.

Sans un être suprême, il est impossible de concevoir la raison de la vie universelle.

Enfin s'il existe un être tout-puissant, tout intelligent, il est immoral, il est absurde, de supposer que l'âme humaine doive s'anéantir; car il n'est pas possible de croire que la source de toute bonté et de toute justice ait mis dans le cœur humain un espoir trompeur, un désir instinctif, qui ne doit jamais être satisfait. Voilà pour nous la première de toutes les preuves; c'est un sentiment moral: aucun fait, aucun raisonnement, aucun calcul, rien ne peut le détruire.

L'action réciproque de la matière sur l'esprit est une chose que la différence des objets rend inexplicable. Mais nous ne faisons pas attention que cette différence ne s'établit pas brusquement; nous ignorons les premiers rapports qui s'établissent, dès l'origine, entre ce que nous appelons le matériel et l'impondérable, entre l'impondérable et l'esprit. Lorsque nous commençons à sentir les différences, elles sont déjà très grandes; une immense quantité de mouvements, de combinaisons, de modifications, de changements et de transformations, se sont opérés bien au-delà de la portée de nos sens et de nos conceptions. Mais tout se lie, et, soit au physique, soit au moral, tout agit et réagit réciproquement.

Si nous continuons le parallèle entre l'homme et la nature, nous dirons que l'intelligence suprême, l'âme universelle peut, sous quelque rapport, avoir, comme la nôtre, son état actif et son état passif, recevoir des

impressions et réagir par la volonté; qu'elle est effectivement partout, et exclusivement nulle part; que nous pourrions lui supposer toutes nos qualités sans aucun défaut, car nos défauts viennent de notre imperfection native et de nos conditions d'existence.

Cette manière de raisonner n'a rien que le bon sens répudie, et la religion même l'admet, puisqu'elle nous dit que Dieu créa l'homme à son image.

En partant de ce point, nous nous demandons à nous-mêmes comment il est possible de concevoir que ce qui n'occupe aucune place, ni dans l'organisme ni dans la nature, soit, pour nous comme pour elle, la source de tout mouvement, de toute action, de toute puissance?

Le principe de la vie est, dans son origine, une substance spirituelle; la sensibilité, l'instinct, l'intelligence, l'âme et l'esprit, ne sont que des développements de ce principe. Mais, en dernière analyse, de quoi se composent l'esprit et l'âme? Du sentiment actuel de l'existence, du *moi*, de souvenirs d'affections et de prévisions. Or, quels sont les êtres matériels qui peuvent renfermer, circonscrire ou maintenir des choses de cette nature? Le présent se dissipe à l'instant même, le temps fuit, le passé n'est plus et l'avenir n'est pas encore.

L'esprit de chaque individu n'occupe donc, physiquement ou matériellement, aucun espace déterminé; l'esprit humain tout entier passé, présent et futur; l'esprit de tous les êtres intelligents que l'on peut supposer répandus dans l'univers, n'en occupe pas davantage; et de même pour l'intelligence suprême, bien qu'elle se manifeste partout.

Tout ce que l'esprit des individus, des races, de l'universalité des êtres, peut renfermer de sentiments, de souvenirs et de prévisions, n'étant positivement nulle part, ne peut causer nulle part ni embarras ni surcharge.

En supposant que l'âme de chaque individu, avec toutes les acquisitions de la mémoire et toutes ses prévisions, retourne plus tôt ou plus tard, après plus ou moins de vicissitudes, vers le centre commun des esprits, vers l'intelligence suprême, rien ne doit rester caché pour cette intelligence; car les êtres intelligents étant par leur nature disposés à éprouver à peu près les mêmes sentiments, à former les mêmes idées et les mêmes pensées, aucun fait particulier ne lui échappe: ce que l'un a oublié, l'autre s'en souvient; ce que l'un ignore, un autre le sait. De cette manière, les sentiments, les souvenirs, les idées de toutes les époques de la vie, de tous les moments, rentrent à chaque instant dans la masse générale, puisqu'on meurt à tout âge.

L'intelligence suprême, ou si l'on veut le centre commun de toutes les intelligences, n'a donc rien à faire pour tout savoir. Passif ou actif, rien ne peut lui échapper, puisqu'en définitive toutes les idées qu'éprouvent ou que font naître les objets de la création viennent originairement de lui et reviennent faire partie de lui-même. Et s'il réagit par sa volonté toute-puissante et juste; si cette volonté se réfléchit sur l'univers ou sur quelques points de l'univers, pour produire, pour organiser ou pour maintenir, c'est avec la connaissance parfaite de toutes les causes et de tous les effets.

C'est ainsi que nous concevons que tout vient de la pensée, et qu'après des mouvements infinis, tout retourne à la pensée, sans jamais s'être complétement détaché de l'ordre universel.

Nous ne recevons immédiatement que le principe de la vie avec ses dispositions instinctives. Ce que nous appelons la sensibilité, l'intelligence, l'entendement, n'est que le résultat de fonctions organiques, la conséquence de l'arrangement de la matière sous l'influence de ce principe. Nous puisons partout dans la nature les matériaux de nos idées, comme nos parties solides tirent de la masse du sang des éléments nutritifs et réparateurs. Nos connaissances acquises nous appartiennent; mais l'instinct, ce lien indestructible qui nous attache à l'ensemble universel, ne nous appartient pas; et jusque dans celles de nos conceptions qu'il nous convient d'appeler sublimes, on reconnaît des dispositions et une force invincibles, qui soumettent l'esprit humain à des conditions très larges sans doute, mais auxquelles il lui est impossible de se soustraire d'une manière absolue. Nous sommes libres dans un espace dont les limites sont relatives à l'étendue de notre intelligence et à la force de notre raison.

Ceux qui prétendent que l'homme n'est pas moralement libre devraient soutenir qu'il n'est pas intelligent, car il n'y a pas d'intelligence sans quelque degré de liberté, et cette intelligence est même ce que nous avons de plus libre. Mais s'il n'y a pas d'intelligence sans liberté, il ne doit pas y avoir de liberté sans intelligence, car la nature ne fait pas de contre-sens et ne produit rien d'inutile : à quoi servirait la liberté sans

intelligence? à quoi servirait l'intelligence sans liberté?

CHAPITRE III.

Tout est dans le savoir.

Si nous comparons ce qui est sous nos yeux avec ce que nous pouvons supposer de l'ensemble universel, il est facile de comprendre que, relativement à ce grand tout, nous ne voyons que des atomes; que la somme des connaissances de chaque individu n'est presque rien; que, dans sa totalité même, la science humaine est peu de chose, puisqu'elle ne s'étend qu'à la plus faible partie des actes qui s'accomplissent sur le globe que nous habitons, et que ce globe lui-même n'est qu'un point dans l'univers.

Ainsi, entre la cause de notre vie individuelle et la cause de la vie des mondes, il y a l'immensité. Cependant nous voyons des faits de toute espèce et nous les jugeons; nous les trouvons bons ou mauvais d'après les rapports qu'ils ont avec nous, suivant le bien-être ou le mal-être qu'ils nous font éprouver.

De l'ensemble de tous ces actes, nous avons fait deux parts que nous représentons à l'esprit pour deux termes abstraits: le *bien* et le *mal*. Nous signalons par deux autres termes abstraits l'état physique et moral qui résulte pour nous du bien-être ou du mal-être: c'est le *bonheur* et le *malheur*. Mais qui ne voit que ces conditions ne sont que relatives et transitoires; que le bien et le mal sont individuels; que ce qui est bien dans un temps, dans une circonstance, pour un homme,

ne sera plus convenable dans un autre temps, dans d'autres circonstances et pour d'autres hommes; que le bonheur particulier ne prouve rien pour le bonheur général, et à plus forte raison pour le bonheur universel.

Le malheur n'est également qu'une chose relative. Toutefois, nous ne voulons pas contester qu'il n'y ait pour l'homme des malheurs très réels, et nous mettons en première ligne les maladies du corps et de l'âme, ou, en d'autres termes, les désordres physiques et moraux qui sont la conséquence immédiate de notre organisation. Quant au reste des misères humaines, elles sont pour la plupart le résultat de nos passions, de nos vices, de notre présomption, de notre orgueil, mais surtout de notre ignorance. Et en effet, il y a bien peu de maux, bien peu de chagrins, que nous ne pussions éviter si nous connaissions d'avance les conséquences de nos actes. Nous le sentons si bien, que toutes les fois qu'il nous arrive de commettre quelque erreur ou quelque faute, nous ne manquons pas d'en accuser des circonstances que nous n'avions pas prévues.

Nous ne pouvons donc juger ce qui est bien ou mal que par rapport à nous; et encore, que d'erreurs, que de fautes ne commettons-nous pas, même sur ce qui nous est personnel! Ne nous arrive-t-il pas à chaque instant de désirer des choses dont la possession ou l'usage nous serait dangereux, et de craindre ou de refuser celles qui nous seraient utiles? Comment donc, faibles et presque aveugles que nous sommes, osons-nous décider à fond du mérite et de la valeur des choses de ce monde? Puisqu'il faut que nous jugions, pensons donc à ce qui nous reste à savoir.

Le *bien*, et nous entendons ce mot dans son acception la plus générale; le bien est actif, positif et indestructible : c'est l'ordre universel, car tout bien partiel n'est que relatif. Ce que nous appelons *mal* n'est qu'une chose négative : c'est l'absence du bien; c'est le désordre partiel. Il est toujours borné dans son étendue, dans sa durée, dans ses conséquences; car si dans l'univers une seule chose pouvait se soustraire absolument à l'ordre établi, aux lois de la nature, tout pourrait se détruire; mais tout change, et rien ne se perd.

Tout mal vient d'ignorance; mais l'ignorance n'est qu'un défaut: c'est l'absence du savoir. Nous vivons pour apprendre, et en définitive tous les mouvements de l'intelligence se portent vers l'avenir, source d'enseignement et de science. Le désir, la volonté, l'espérance, n'ont qu'un but, c'est de sentir, d'agir, de connaître, non pas toujours exactement comme nous l'avons fait, puisque personne ne voudrait recommencer la vie telle qu'il l'a déjà parcourue; mais on veut la continuer avec les modifications, les changements que l'imagination promet et avec l'expérience acquise; car on se persuade que l'on éviterait aisément les fautes que l'on a commises : comme si chacune d'elles ne pouvait jamais résulter que d'une seule cause! C'est une erreur : combien d'essais ne faut-il pas pour arriver aux vérités intellectuelles les plus simples! Quand même la vie humaine serait mille fois plus longue, elle ne suffirait pas pour atteindre et pour fixer cet être de raison que l'on appelle *bonheur* : c'est qu'il n'est pas de ce monde où tout change et nous entraîne.

Nous voudrions tout voir, tout apprendre, tout sa-

voir, et conserver en même temps ces formes et ces éléments matériels qui nous attachent de tout point aux composants les plus hétérogènes et les plus altérables; singulière prétention! Mais même avec nos sens, avec l'intelligence la plus active et la plus cultivée, nous ne pouvons nous mettre en rapport immédiat qu'avec des objets grossiers; il n'est pas d'instant où quelqu'un de nos actes ne vienne déceler notre ignorance et la faiblesse de nos moyens; pas de réflexion qui ne prouve la nécessité d'obéir à des agents contre lesquels toute résistance est impossible puisqu'ils sont inconnus. Et nous voudrions *savoir* et rester ce que nous sommes!

Reconnaissons donc la nécessité d'autres modes d'existence qui suivront celle que nous devons perdre et qui la continueront dans un avenir infini.

Mais, dit-on, quelles preuves avons-nous de ces modifications d'existence et de cette immortalité? Demandez aux esprits simples; cette question les étonnera sans les embarrasser: interrogez surtout l'instinct de toutes les nations.

Le principe de la vie, chez l'homme, ne sait rien encore et ne prévoit rien; ses premiers actes sont soumis à sa cause immédiate, ils s'exercent sous l'influence de lois générales; et, bien que ce principe renferme les dispositions à tous ses développements ultérieurs, rien ne s'opère que dans des conditions qui peuvent être suspendues, modifiées ou détruites.

S'il en était de même de la cause première, chaque instant pourrait amener la destruction de tout ce qui existe. Il faut donc admettre que cette cause a en elle-même tout ce qui peut produire l'ordre et le maintenir. Or comment produire, comment

coordonner, comment conserver, si l'on ne connaît l'ensemble des causes et des effets?

La cause suprême a donc la science universelle, l'intelligence complète et infinie.

Si elle sait tout, elle est toute-puissante et ne doit commettre aucune erreur; elle est donc nécessairement juste.

Comme intelligence suprême, elle a en elle-même la cause de ses mouvements, et cette cause est dans sa faculté de sentir.

Or le sentiment dans une intelligence parfaite ne peut déterminer qu'une raison parfaite, que des actes parfaits; et s'ils ne nous semblent pas tels, c'est que nous ne voyons ni toutes les causes, ni toutes les conséquences.

Mais ce qui est parfait est absolument vrai, absolument juste, absolument bon, dans son principe et dans sa fin.

La cause suprême résume donc en elle-même la puissance, la justice et la bonté infinies; elle les possède et les exerce au moyen du savoir.

Actuellement, l'instinct et le bon sens vont nous répondre.

Il y a en nous quelque chose qui ne périra pas et qui continuera notre existence, parce que Dieu est juste et tout-puissant.

Et en effet, un instinct universel qui s'accroît et que la réflexion fortifie à mesure que l'esprit humain se développe, nous porte à croire que nous ne mourons pas tout entiers.

Or ce sentiment ne vient pas de nous, de notre volonté, de nos raisonnements, ni de nos calculs,

nous le possédons avant la science. C'est donc une promesse ?

Dieu est tout-puissant et juste.

Ce même instinct qui nous porte à croire que l'âme, ou que quelque chose de nous qui conserve le souvenir de la vie actuelle, le sentiment du *moi*, ne périt pas, nous donne aussi l'espoir d'une existence plus heureuse. Quelle preuve en avons-nous?

La justice, la puissance et la bonté suprêmes. Dieu aurait-il mis dans notre âme des désirs qu'il ne doit point satisfaire, un espoir universel qu'il ne doit jamais réaliser ?

Mais ce bien doit-il arriver à tous, ou tous doivent-ils y parvenir en même temps, de la même manière et au même degré, quel que soit l'usage qu'ils auront fait de la vie ?

Dieu est juste ; et sans approfondir davantage, considérons l'espoir qu'il nous en donne comme le gage assuré d'un bonheur à venir.

Mais, encore une fois, qu'est-ce que le bonheur ?

C'est le sentiment qui accompagne ou qui suit immédiatement l'accomplissement de nos désirs ; ou bien c'est tout simplement le sentiment du bien-être physique et moral. Cependant nos désirs changent d'objet avec l'âge et par l'effet d'une infinité de circonstances indépendantes de notre prévision et de notre volonté; d'un autre côté nos goûts, nos sensations s'affaiblissent ou s'altèrent par l'usage, par l'habitude, ou par les excès, au point de nous rendre insipide, insupportable ou nuisible, ce qui d'abord nous avait paru agréable ou bienfaisant.

Ainsi le bonheur, considéré comme un état de bien-

être durable, nous est inconnu, et dans sa nature et dans son objet: nous ne devons donc pas l'espérer avant de tout connaître, et sous ce rapport *bonheur* et *science* sont synonymes. Mais Dieu seul est la science infinie, notre espérance doit donc être de nous en rapprocher, de nous unir à lui. Comment y parvenir?

Pratiquons d'abord, chacun suivant les principes que l'on nous a transmis, et suivant notre conscience, ce que nous croyons être juste et bien; suivons la morale universelle, c'est-à-dire agissons autant et plus dans l'intérêt de nos semblables que dans le nôtre; appliquons-nous, non à beaucoup apprendre, mais à bien savoir et à bien exercer ce qui fait l'honnête homme dans tous les pays et dans toutes les circonstances; surtout donnons de bons exemples, cela vaut mieux que des préceptes.

Voilà, quant au fond, ce que l'on veut nous enseigner dès notre jeune âge. Mais ces principes simples, présentés d'une manière générale et abstraite, ne frappent pas un esprit inculte, une imagination qui s'élance au hasard dans le champ de l'avenir, qui n'a pour moteur que le désir de satisfaire des besoins matériels, et pour but que le plaisir du moment. Il faut d'abord fixer cette imagination sur des objets avec lesquels elle puisse se mettre en rapport; il faut pour l'enfance de l'individu, comme pour celle des nations, personnifier les idées et les principes; il faut, sous peine de n'être pas compris, ne présenter la vérité que sous la forme d'emblèmes et d'allégories. De là ces interprétations diverses, ces croyances fausses et ridicules, ces pratiques superstitieuses, ab-

surdes et trop souvent cruelles, qui feraient la honte de l'humanité si, tôt ou tard, la raison ne venait les détruire. Mais lorsque l'âge de la réflexion et du raisonnement pour l'individu, les progrès de la civilisation pour les masses, amènent le doute et l'émancipation de la pensée, nous commençons à sentir l'erreur, d'abord par instinct, comme nous avions senti la vérité à travers tous les voiles qui la recouvraient. Nous avions reçu les croyances comme on nous les avait données, maintenant nous voulons voir, sentir et nous éclairer par nous-mêmes; et si nous ne le faisions pas par raison, les événements de la vie nous y forceraient; car ses vicissitudes, ses tourments, ses chagrins même, sont des expériences nécessaires, des moyens de maturité pour l'esprit.

Mais, trop souvent, les passions nous aveuglent, l'apparence nous abuse, et la vérité nous blesse ou nous décourage. Nous croyons voir le bonheur dans le présent qui nous échappe, dans des jouissances qui bientôt nous fatiguent ou nous dégoûtent; nous cherchons en toutes choses, le positif dans le témoignage des sens, ou dans des procédés matériels dont nous n'avons pas encore reconnu toute l'insuffisance, et après avoir été séduits par une foule de croyances, nous finissons bien souvent par n'en conserver solidement aucune. Enfin, lorsque la vie se prolonge, lorsqu'elle ne nous offre plus ces illusions qui nous avaient soutenus jusque là; lorsque nous apercevons que tout nous abandonne, et que bientôt il nous faudra tout quitter, nous cherchons encore des objets d'affection et de préférence; car

l'amour est dans l'instinct de l'homme comme le besoin de respirer est dans sa poitrine; et l'âme, toujours, active, près de s'échapper, veut s'attacher encore. Mais que nous reste-t-il hors le souvenir, la crainte et l'espérance?

Quant à la prévision d'une autre existence, elle renferme la dernière et la plus précieuse de toutes les vérités. Il n'est pas de religion qui ne la proclame; elle est indestructible comme l'âme, dont elle résume les plus hautes élaborations ; et de quelque manière qu'elle se présente à l'esprit, elle console, elle encourage, elle éclaire; elle nous assure la punition des fautes et la récompense de la vertu; assurance qu'il serait facile d'égaler à la certitude, par des preuves tirées du seul examen des choses de ce monde, et sans supposer dans la pensée divine le moindre sentiment de haine ou de vengeance.

Les hommes que l'on appelle forts, ont besoin d'affermir leur croyance par des arguments, des expériences et des faits; les esprits simples, ou faibles ou insouciants, sont crédules, et persuadés d'avance par leurs dispositions intérieures, par un sentiment intime que nulle réflexion, nul travail intellectuel ne vient combattre : ils arrivent donc les premiers au but. Mais ils ne savent pas le chemin qui doit sûrement y conduire; et quand même ils n'auraient pas de vices, ils n'ont pas la science, ils n'ont pas la vertu : ce sont des machines ainsi organisées, qui agissent et qui marchent sans connaître la cause de leurs mouvements. Cela suffit sans doute à leur satisfaction intérieure et à l'ordre général. Mais ces mouvements sont-ils solidement établis? Non, car ceux qui croient

sans lumière peuvent devenir incrédules sans motif. Or, doute et bonheur sont incompatibles.

L'esprit est ambitieux; il ne s'arrête jamais tant qu'il entrevoit la possibilité d'aller plus loin : ce n'est pas sans raison, car les plus hautes connaissances, lorsqu'elles sont incomplètes, sont fréquemment dangereuses par l'orgueil et par la présomption qu'elles inspirent; et si déjà elles n'étaient un progrès, mieux vaudrait peut-être la simple ignorance.

Tous les efforts de la science doivent tendre à donner de ce qui est l'explication la plus exacte et la plus satisfaisante possible; à fortifier les justes croyances, et à combattre l'erreur avec persévérance et fermeté, mais sans obstination, sans exagération, sans précipitation : c'est à l'erreur de se hâter, car le temps la tue.

La vérité, au contraire, a pour elle le temps et l'espace; elle est un besoin pour le cœur de l'homme, un sentiment indestructible de curiosité nous le démontre. C'est à la science de nous indiquer où elle est, comment on la découvre ; de nous apprendre ce qu'elle est, comment on la distingue et comment on la prouve. Voilà, en définitive, où doivent tendre tous les efforts de notre intelligence. Voilà le but de la philosophie.

En dernière analyse, PENSER, c'est exercer son intelligence.

Or l'intelligence ne peut s'exercer que sur ce que l'on sait, ou au moyen de ce que l'on sait.

Pour penser il faut donc savoir.

C'est par la pensée que nous connaissons notre existence.

L'être qui ne pense pas, ne sait donc pas qu'il existe.

Celui qui ne connaît pas son existence, n'agit que par une inpulsion étrangère, par communication de mouvement ou par instinct.

Il n'est donc au fond rien, par lui-méme, ni pour lui-même.

S'il n'y avait pas d'intelligence dans le monde, il n'y aurait pas de mouvement coordonné, pas de force active régulière, point de volonté raisonnée, point de choix ni de préférence; il n'y aurait donc pas d'organisation, point de vie; l'univers serait comme s'il n'existait pas.

Tout est donc, en définitive, dans l'exercice de l'intelligence, dans la pensée, dans le SAVOIR.

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE Ier.

Sur les développements, la nature et le but final de l'ensemble des agents métaphysiques.

Les mouvements et les organisations marchent ensemble; plus celles-ci sont compliquées, plus ceux-là sont nombreux et variés. C'est ce que l'on peut observer depuis les premiers anneaux de la chaîne animale jusqu'à l'homme.

Les mouvements vitaux, l'instinct et l'intelligence, ne s'exercent ou ne se manifestent pour nous qu'au moyen de formes corporelles et de parties organiques.

Les mouvements spontanés, sensitifs, intellectuels et affectifs, s'exercent avec plus ou moins d'évidence suivant le degré d'organisation.

Les animaux les plus simples, les *zoophytes*, ne se distinguent des végétaux que par de faibles nuances, et leurs mouvements en rapport avec leur sensibilité, ou si l'on veut avec leurs causes d'action, n'ont pas besoin de cet accord, de cet équilibre, qui résulte de l'influence d'un centre commun: aussi n'ont-ils ni nerfs ni cerveau.

Mais aussitôt que des mouvements plus nombreux et plus compliqués doivent s'exécuter, que des muscles doivent obéir à une volonté, même instinctive, un système nerveux se manifeste, et des centres d'action sensitive, soit ganglionnaires, soit spinaux, soit cérébraux, se forment successivement et se développent

plus ou moins suivant le nombre, la diversité des parties à mouvoir, et le degré d'instinct ou d'intelligence dont l'animal aura besoin pour exercer les mouvements et les actes propres à soutenir son existence, ou à perpétuer son espèce.

En général, ce qui n'était d'abord qu'un corps à peine organisé, ce qui n'avait que les mouvements spontanés les plus simples, s'élève à tous les degrés de l'organisation, du sentiment et de l'intelligence, en passant d'être en être, et par une succession non interrompue de mouvements, d'actes de toute espèce et de toute nature.

L'animal qui n'a encore que les rudiments d'un organe qui, chez lui, n'exerce que des mouvements obscurs, indique la transition à un être plus élevé ou plus parfait sous ce rapport, chez lequel cet organe, devenu complet, remplira des fonctions importantes.

Celui qui n'a que des mouvements faibles et presque uniformes, a déjà des dispositions motrices plus étendues, qui se développeront avec un degré d'organisation de plus dans l'espèce suivante, ou chez l'individu à mesure que sa formation s'accomplira.

La propriété de sentir, c'est-à-dire d'entrer en action sous l'influence d'une cause interne ou externe, objective ou subjective, se développe de la même manière: l'être vivant inférieur sent et agit; il sent le corps qui le touche; il s'en approche de lui-même et par des mouvements particuliers; il s'en empare, il se l'assimile, lorsqu'il lui convient; il s'en éloigne ou le rejette dans le cas contraire. Mais il est forcé d'agir suivant des lois naturelles qui ne sont encore que le premier degré de l'instinct; il ne peut ni comparer, ni distinguer, ni

choisir, d'après la couleur, le son et l'odeur, tant qu'il n'a pas les organes qui nous révèlent la plupart des propriétés des corps; sa manière de sentir est trop simple et trop uniforme pour qu'il ait besoin d'établir l'équilibre entre des sensations diverses, ou d'assembler dans un centre commun un certain nombre de perceptions, afin de les comparer et de les juger.

Ce que fait la plante ou l'animal le plus simple, est aussi, avec les modifications que détermine leur nature, ce que font les parties organiques des êtres vivants les plus compliqués : chacune a sa vie particulière qui se confond dans la vie générale de l'individu.

Mais à mesure que les parties organiques se développent, elles se multiplient et se diversifient; leur nombre et leurs différences amènent la multiplicité, la diversité des besoins et des rapports. Ces rapports, s'ils n'étaient pas sentis et désirés, ne s'établiraient que par hasard, et la vie serait incessamment en péril. Il faut donc que des organes particuliers, de nouveaux moyens de sentir et d'agir, se produisent et se manifestent. Or chaque moyen sensitif nouveau est une source féconde de sentiments et de perceptions nouvelles.

Il faut une organisation et des formes particulières pour constituer et pour maintenir l'unité de l'être vivant; il faut un centre commun pour réunir les causes de mouvements réactionnaires, pour former, assembler, associer les sensations, les perceptions et les idées diverses; on ne peut pas sentir dans un point, comparer dans un antre et juger ailleurs, car toutes ces opérations de l'intelligence ne forment qu'une seule chose physiquement insaisissable, la PENSÉE.

Lorsqu'un corps agit seul sur plusieurs sens à la fois, par sa densité, son goût, son odeur, sa couleur, il faut bien supposer que les perceptions qu'il détermine produiront, dans un point quelconque du cerveau, une unité comme ce corps lui-même en formait une au milieu des autres corps de la nature; il faut bien que les propriétés qui nous le font connaître s'unissent dans l'idée que nous devons nous en faire, comme elles se trouvent, ou comme nous les supposons, dans le corps lui-même.

Toutes les idées sensibles se forment de la même manière, et *nécessairement* par la diversité d'action des corps et par la variété de nos moyens de sentir; de telle sorte que, bien que les corps aient une existence réelle, ils ne sont rien pour l'être qui n'est pas soumis à leur influence, ou qui ne les sent pas. Ainsi, c'est en définitive la sensibilité ou la propriété de *sentir*, qui établit les rapports dans toutes les conditions de cet état que l'on appelle la vie.

Aussitôt que de nouveaux moyens de sentir se développent ou se perfectionnent, les dispositions instinctives auxquelles se rattachent les premières comparaisons et les premiers jugements, augmentent et se manifestent *nécessairement*; car du moment où l'on sent quelque différence entre deux perceptions, il y a comparaison et jugement.

Le développement des organes sensitifs et de leurs fonctions, détermine donc nécessairement celui des mouvements instinctifs et intellectuels, et le progrès des phénomènes organiques et psychologiques, s'opère ainsi simultanément jusqu'au développement complet de l'intelligence chez l'homme; mais alors l'esprit re-

vient sur lui-même; il se réfléchit; il a la conscience de ses actes; la réflexion, le raisonnement et la raison exercent sur l'instinct une influence qui, sans l'effacer entièrement, finit par le rendre de moins en moins obligatoire. L'être vivant qui atteint ces conditions entre dans la vie intellectuelle; il a déjà l'intelligence et l'esprit.

La disposition distinctive de la sensibilité ou la possibilité de comparer, de distinguer, de juger, de réfléchir et de raisonner, ne se résumerait pas en actes, ne dépendrait pas de l'individu, et les résultats se montreraient toujours à l'état passif, si une autre disposition, non moins importante, n'était pas renfermée dans la propriété de sentir : c'est la disposition *affective*, la nécessité d'éprouver le bien-être ou le mal-être, la convenance ou la répugnance, pour tout ce qui détermine d'une manière notable l'exercice de cette propriété. C'est à cette disposition que se rattachent les besoins, les goûts et les penchants, et c'est d'elle que naissent les désirs et la volonté; c'est sous son influence que se développent les facultés, et en général, c'est ce qui constitue la spontanéité et l'activité dans les mouvements sensitifs, instinctifs et intellectuels.

Bien qu'exercés avec intelligence, tous les actes qui résultent de la disposition affective, c'est-à-dire tous les mouvements qui tendent à satisfaire des besoins, des penchants, des goûts, des désirs, restent sous l'influence de l'instinct, tant que l'être vivant n'a pas la conscience de ses fonctions intellectuelles; tous, ou presque tous, se rapportent à lui-même, à son propre bien-être; et, lors même qu'il agit volontairement dans l'intérêt d'autrui, comme on le voit dans l'amour de la

progéniture et dans les associations qui se forment parmi les animaux, il n'en résulte encore que des mouvements instinctifs dont il ne comprend ni la valeur, ni la convenance, ni le but final. Mais lorsque la conscience intellectuelle, la réflexion volontaire, le jugement et la raison prévoyante, déterminent et dirigent les mouvements affectifs dans l'intérêt d'autrui, ces mouvements acquièrent toute la moralité qu'ils peuvent atteindre, et l'être qui les exerce jouit en même temps de la vie intellectuelle et de la vie morale; il a l'esprit et l'âme: il a l'esprit, car il agit avec conscience, réflexion et prévoyance; il conçoit, il sait, il connaît; il a l'âme, car il porte dans ses déterminations affectives le résultat de ses comparaisons, de ses jugements, de ses réflexions, sa science et sa volonté raisonnée.

Cet accord de l'esprit et de l'âme constitue, avons-nous dit, l'être moral ou l'âme philosophique et théologique; forme le point de départ, est la source des plus hautes conceptions de l'esprit humain, ainsi que des sentiments moraux par lesquels l'instinct religieux se manifeste.

Actuellement, quelle est la nature de cet être moral, de cette AME? quel est le but immédiat de ses mouvements? quelle semble devoir être sa destinée?

L'être moral, sous le nom d'*âme*, est le dernier développement métaphysique du principe de la vie chez l'homme; c'est le résumé de tous ses instincts, de tous ses actes sensitifs, intellectuels et affectifs.

Son but immédiat est de poser sciemment et convenablement l'individu, soit pour lui-même, soit pour les autres, dans la coordination générale. Toute habitude vicieuse, tous les actes qui le détournent ou l'é.

loignent notablement de ce but, sont des imperfections, des erreurs, des vices ou des crimes, qui, nécessairement, doivent avoir, soit pour le présent, soit pour l'avenir, des conséquences plus ou moins graves, et nous pourrions dire plus ou moins redoutables.

La destinée de l'âme, ou son but éloigné, est d'arriver à un degré de perfection et de savoir que ses moyens de rapport et d'action ne lui permettent pas d'atteindre en ce monde; progrès que la science nous fait de plus en plus désirer et concevoir, mais dont elle ne nous révèle les conditions que dans le travail, et le terme que dans un avenir inconnu. Il faut donc que l'âme soit indestructible ou immortelle.

Mais comment concevoir l'immortalité de l'âme, au milieu des mouvements universels et constants dans lesquels tout se modifie, s'altère, change et se détruit?

La conscience des mouvements de l'âme et de ses actes, n'est d'abord qu'un instinct qui nous porte à comparer, à juger, à raisonner, sans savoir ce que nous faisons; mais cet instinct conduit à toutes les vérités. A force d'observations, d'expériences et de réflexions exercées sous son influence, nous finissons par acquérir la notion de tous ces mouvements, par les analyser, par concevoir leur développement, par acquérir la preuve de la réalité, en *principe*, de tout ce qu'il nous avait fait entrevoir, même sous les formes les plus bizarres, les plus superstitieusement extravagantes, en un mot, les plus répugnantes au bon sens et à la raison.

La disposition instinctive qui nous fait croire à l'immortalité ne l'âme, et toutes les causes morales qui rendent cette croyance convenable, utile et nécessaire,

suffiraient, sans autre preuve, pour déterminer nos convictions; mais ici la science et la réflexion peuvent encore venir à notre secours, et porter les choses à un degré d'évidence d'autant plus irrécusable que, d'un autre côté, toutes nos dispositions morales nous y conduisent.

C'est au moyen du principe vital que les premiers mouvements réciproques d'action et de réaction s'établissent entre ce que nous appelons l'esprit et la matière. Aussitôt que la vie s'éteint, tout rapport cesse entre les parties organisables ou organisées et la cause de leurs mouvements spontanés; les éléments matériels obéissent aux lois physiques et chimiques, et passent à d'autres combinaisons, également matérielles, auxquelles ils sont appelés par leur nature; car la convenance et les moyens d'union s'établissent généralement d'après des conditions de similitude ou d'analogie. Or suivant ces conditions, les choses métaphysiques qui forment le système intellectuel doivent rester inhérentes au principe de la vie dont elles sont le développement, car puisque ce principe est aussi une pensée, ou le produit d'une pensée, il n'y a point de différence de nature, point de répugnance qui puisse les séparer.

Les objections tirées de l'influence du physique sur le moral sont ici de peu de valeur, car si, comme on le voit assez souvent, le sentiment peut être suspendu, et si même la vie peut s'éteindre sans aucune lésion organique ou matérielle appréciable, il est permis de croire que le principe de la vie peut subsister encore, bien qu'il soit séparé des parties qu'il animait tout-à-l'heure. Si le corps conserve encore

quelque temps après la mort, sa consistance, ses formes et sa composition, pourquoi la cause sous l'influence de laquelle il s'est formé ne jouirait-elle pas d'une persistance analogue? Le corps adulte ne doit plus rien acquérir, il n'a plus qu'à se maintenir dans son état de vitalité; la cause qui l'anime et qui, par son moyen, a établi et développé ses rapports, n'a plus besoin de lui pour se maintenir ou pour s'agrandir davantage; pourquoi lorsqu'ils se séparent, celui qui a donné et maintenu l'existence, périrait-il sur-le-champ, tandis que l'autre subsisterait encore?

Le principe de la vie peut-il s'anéantir?

Non, car il est quelque chose, et rien de ce qui est ne périt absolument.

Peut-il se décomposer?

Quelle est sa composition?

Peut-il perdre le mouvement spontané?

Non! car par sa nature il est essentiellement mobile. S'il n'avait pas le mouvement, il ne le communiquerait pas, il ne serait pas le principe de la vie.

Peut-il conserver le sentiment de son existence individuelle?

Oui! nécessairement, s'il conserve la mémoire d'un certain nombre de faits qui lient son passé à son présent et à son avenir.

Peut-il conserver la mémoire?

Oui! car il *est*, il existe dans le présent, et, comme chose existante, devenue sentante et pensante, il doit, quels que soient les moyens qui l'ont amené à sentir et à penser, conserver quelque chose de son passé, de même qu'avant la formation de l'orga-

nisme, il renfermait virtuellement les dispositions qui devaient amener le développement de l'être matériel, sensible, intelligent et moral.

Dans son origine, le principe de la vie n'était qu'une pensée, sans développement, et qui ne s'appartenait pas; dans ses derniers actes métaphysiques, il n'est encore qu'une pensée, mais une pensée qui se possède, qui se connaît existante. Or il n'y a point de pensée sans mémoire, car toute pensée est une succession de mouvements liés nécessairement les uns aux autres par quelques souvenirs.

S'il conserve la mémoire d'un certain nombre de faits, il conserve aussi quelque degré d'intelligence, car les idées et les pensées mises en rapport par la mémoire, s'associent d'elles-mêmes, se combinent et se fécondent par le seul effet de leur nature intellectuelle.

Mais en admettant qu'après avoir abandonné ses combinaisons matérielles, le principe de la vie conserve ses acquisitions métaphysiques, peut-on supposer qu'il doive rester éternellement dans l'état où il se trouve immédiatement après la mort?

Non, puisque rien n'est immuable, il doit nécessairement changer, sinon de nature, au moins de rapports et de conditions d'existence.

Qui attache l'homme à l'ordre matériel, à la *nature?* son principe vital organiquement développé, ses goûts, l'instinct relatif aux besoins de sa conservation et de sa propagation.

Qui l'attache à l'ordre métaphysique? ses instincts moraux et religieux, dernières conséquences ou dispositions du principe de sa vie.

A quoi serviraient, après la mort, ses goûts, ses penchants, ses instincts organiques?

A quoi doivent lui servir ses instincts moraux et religieux? A diriger son âme immortelle vers la source de toute science et de toute perfection.

Qui nous prouve ce but final de l'existence humaine? La justice, la puissance et la bonté infinie de l'Être-Suprême.

Ce n'est donc pas seulement pour acquérir le bien-être en ce monde et pour le conserver, que nous devons cultiver notre intelligence et perfectionner l'être moral, c'est bien plutôt pour préparer l'âme à d'autres modes d'existence dont les conditions nous sont inconnues, mais qui, à coup sûr, dépendront de sa valeur, c'est-à-dire des bons sentiments, des bonnes habitudes et des actes moraux convenablement accomplis.

Ces propositions sont fondées sur ce que nous pouvons observer partout, et à chaque instant. Ne voyons-nous pas, en effet, que dans ce monde, tout s'éléve et se perfectionne graduellement, depuis les êtres les plus simples jusqu'à l'homme; que chez l'homme c'est l'être moral qui se montre et s'achève le dernier, par le concours nécessaire de toutes les dispositions sensitives, intellectuelles et affectives; que si, dans l'intérêt de la santé, nos agents d'assimilation et de nutrition, privés d'instinct notable et d'intelligence, doivent rejeter les substances alimentaires mal préparées, mal digérées ou nuisibles, à plus forte raison notre esprit, qui conçoit et qui choisit, doit-il repousser les idées qu'il reconnaît fausses, les mouvements désordonnés et irréfléchis,

par lesquels l'âme vicieuse et dégradée s'éloigne incessamment des conditions morales de l'ordre universel.

Il ne s'agit donc pas ici de la subtilité, de la force et de l'étendue de l'esprit, relativement aux choses qui excitent notre amour-propre, notre vanité, notre orgueil et nos passions : car loin de le soutenir et de le maintenir dans les voies convenables, elles nous trompent et nous égarent à chaque instant; ni de ces sciences humaines, si bornées et si imparfaites, lorsqu'on les compare à la diversité des faits et à l'ordre constant qui domine leur universalité; mais il s'agit des qualités de l'âme, de la bonté, de l'indulgence, de la bonne foi, de la volonté courageuse, sur laquelle la vertu se fonde : qualités que les esprits simples possèdent quelquefois naturellement, et que les autres peuvent acquérir ou suppléer par la réflexion et par l'exercice raisonné des bonnes œuvres.

CHAPITRE II.

Il n'y a point de rapport de nature entre les parties matérielles et les agents sensitifs, intellectuels et affectifs.

Ce n'est pas plus le cerveau qui produit les idées sensibles, que ce n'est l'œil qui forme la lumière et les couleurs : mais il reçoit les impressions que les sens lui transmettent; il est le centre où elles viennent se rendre, où elles s'unissent, s'associent et se combinent, il est l'organe où la substance sentante se produit ou s'élabore incessamment, et sans doute de la même

manière que la cause nerveuse se forme dans les nerfs. Organe matériel, il n'a pas plus de rapports de nature avec la pensée que n'en a l'œil avec les modifications de la lumière; mais la cause sensitive qu'il produit est infiniment plus subtile, plus active et plus variée dans ses effets, que celle qui résulte des élaborations nerveuses des organes des sens, car elle s'applique à tout ce que nous pouvons connaître, tandis que l'action des sens est spéciale et bornée.

Les idées et les pensées simples, qui se rapportent immédiatement aux actes organiques et aux faits matériels, se forment naturellement par la perception que ces choses déterminent; mais celles qui se produisent à l'aide de la mémoire et des combinaisons intellectuelles, comment se forment-elles, si ce n'est au moyen du travail de l'intelligence? Quelle est l'influence *immédiate* du cerveau dans leur production?

La propriété de sentir, avec sa disposition distinctive et affective, ou attractive et répulsive, s'étend à tout l'être vivant, depuis le principe qui anime les premières molécules organiques jusqu'aux derniers mouvements de l'âme; mais quel rapport de nature y a-t-il entre la cause du mouvement et la molécule animée, entre les goûts, les penchants, les désirs intellectuels, les sentiments moraux et l'organe cérébral? Aucun assurément: aussi n'est-ce pas au cerveau qu'ils se rattachent immédiatement, mais bien à l'être moral développé et formé sous l'influence du principe vital et des instincts. La preuve qu'il n'y a aucun rapport de nature entre la pensée et le cerveau, c'est que le nombre des idées acquises et conservées par la mémoire n'augmente pas son volume.

Ainsi donc, en admettant que les idées sensibles se forment au moyen de l'action des organes des sens ou d'une cause nerveuse sur le cerveau, il faut bien reconnaître que les idées intellectuelles et morales qui ne sont plus directement sous la même influence, se forment, bien que dans le même point, par d'autres causes ou par le moyen de causes sensitives dont le cerveau n'est que l'organe sécréteur ou préparateur. On conçoit alors comment les affections organiques du cerveau déterminent des lésions de l'intelligence; c'est que le trouble des fonctions cérébrales suit l'altération matérielle des parties encéphaliques, comme le trouble des fonctions visuelles et auditives suit les affections organiques de l'œil et de l'oreille. Dans le premier cas, le jugement est faux, parce que l'intelligence est mal servie par ses organes; la sensibilité du cerveau est altérée à peu près de la même manière que l'est celle de la langue, lorsque, dans l'état de maladie, nous trouvons une saveur amère à des substances qui ne la présentent jamais dans l'état de santé.

Ainsi les lésions matérielles du cerveau ne sont pas la cause immédiate des troubles de l'intelligence, mais elles modifient la nature de la cause sensitive qui résulte des fonctions cérébrales.

Par quels moyens immédiats se forme le cerveau? de quelle nature sont ses fonctions? que produit-il?

Comme tous les autres organes, le cerveau se nourrit, s'accroît et se développe, au moyen des matériaux que lui fournit le sang artériel; il est le centre où viennent se rendre toutes les perceptions; il produit ou prépare la cause sensitive qui nous les fait distin-

guer, qui agit sur ces objets de comparaison, de jugement, de réflexion et d'affection; il est donc le siége de l'intelligence, mais par lui-même, ce n'est qu'une masse organique animée, et développée comme les autres sous l'influence du principe de la vie.

Par quels moyens se forment et se développent les instincts? à quoi servent-ils?

Les instincts sont le résultat de dispositions renfermées dans le principe vital; ils se développent avec l'organisme et au moyen des organes; mais ils n'en sont pas le produit immédiat: ce n'est pas parce qu'il a les pieds palmés que le petit canard est entraîné irrésistiblement vers l'eau dans laquelle il court se plonger; et quand même on supposerait qu'il existe dans son cerveau une partie qui doit déterminer ses dispositions et ses goûts aquatiques, ces dispositions et ces goûts deviendraient inutiles, et même nuisibles, si d'autres parties n'étaient pas conformées de manière à rendre convenable et nécessaire le développement et l'exercice de tous ses mouvements instinctifs.

Tout, sous ce rapport, est prévu et calculé; il y a pour la production de chaque être vivant, ainsi que pour l'entretien et la propogation des espèces, un plan, un dessein, dont la formation des parties matérielles et l'exercice de leurs fonctions ne sont que l'accomplissement nécessaire.

Ce plan et ce dessein sont prouvés par l'ensemble, l'accord et l'utilité des goûts, des penchants, des instincts propres à chaque espèce, ainsi que pour le développement opportun de toutes les parties dont l'animal a besoin pour les satisfaire: aussi la confor-

mation organique peut-elle révéler les mœurs et les instincts, comme pourraient le faire des observations directes, quelquefois très longues et très difficiles.

Nous pourrions bien, en suivant la voie commune, raisonner dans un autre sens, et dire que les dispositions instinctives sont le résultat accidentel de l'organisation, c'est-à-dire une application utile faite après coup. Mais si déjà notre faible intelligence humaine conçoit et prépare d'avance, dans un but déterminé, des instruments et des machines dont elle a prévu le jeu et l'utilité, il nous semble qu'on ne peut refuser une plus haute prévoyance à la cause première de toutes les organisations et de toutes les intelligences.

Cependant ces goûts, ces instincts, sont des causes de mouvements et de déterminations, et ces mouvements sont l'objet que la nature se propose; car dans toute conception intellectuelle l'aperception du but précède l'emploi des moyens qui doivent y conduire. Or ce but, cette faculté de se mouvoir et d'agir dans certaines limites, s'étend et se diversifie, uniformément, si l'on peut dire, depuis les animaux les plus simples jusqu'à l'homme : pour tous, les premiers moyens sont dans une conformation particulière; tous ont des parties sensibles et sensitives ; tous ont ce qui convient pour préparer la sensiblité, ou, en d'autres termes, la cause immédiate de tous les mouvements spontanés. D'où il suit que l'organe n'est qu'un moyen d'arriver à une manière de sentir et d'agir; que la sensibilité réagissante n'est qu'un moyen de développer et de manifester l'instinct dans l'intérêt de l'être organisé vivant; que l'instinct est un premier pas vers l'intelligence que l'on doit acquérir,

et que l'intelligence acquise conduit à la formation de l'être moral.

Mais l'instinct, bien que beaucoup plus limité, est mieux réglé que notre intelligence; les déterminations qu'il produit sont généralement plus sûres que nos premières réflexions, que nos premiers raisonnements. C'est que l'instinct, auquel se rattachent nos premières conditions d'existence, ne nous est pas donné pour agir entièrement de nous-mêmes; c'est dans l'intelligence, dans la délibération, dans le choix, que se trouvent et le libre arbitre et les causes d'erreur.

Les instincts déterminent, règlent et dirigent les mouvements de l'animal jusqu'à ce que, chez l'homme, l'intelligence ait acquis assez de force pour les dominer. Ils s'étendent jusque dans les plus hautes conceptions intellectuelles, où leur existence a pour but de rattacher à l'ordre universel les actes mêmes les plus libres de l'être intelligent.

L'intelligence se développe et s'agrandit à mesure que de nouvelles perceptions, de nouveaux objets de comparaison, de jugement, de réflexion et d'affection lui sont soumis; elle produit, au moyen de la mémoire et de la prévision, des idées intellectuelles, abstraites et générales.

L'esprit se forme au moyen des idées et des pensées que lui fournit l'intelligence; il les associe, les combine, les coordonne, et les présente ou les expose avec conscience de ses actes.

L'âme dans son origine, ou la cause d'abord tout instinctive des affections, se forme ou se développe au moyen des mouvements affectifs; goûts, pen-

chants, désirs, elle détermine tous les mouvements de conservation et de propagation.

L'être moral ou l'âme philosophique se forme par le développement et la combinaison de tous les mouvements intellectuels et affectifs; elle produit toutes les hautes conceptions, toutes les pensées morales; elle peut parvenir à dominer, à modifier ou à corriger tous les penchants et tous les instincts.

Le principe de la vie a sans doute les rapports les plus intimes avec la matière, dans certaines conditions, puisqu'il peut rapprocher, assembler, unir, combiner, coordonner et animer les éléments des corps; mais, en définitive, nous ne voyons aucun rapport de nature entre l'organisme ou les parties organiques, et l'être métaphysique, entre la sensibilité de relation, le sentiment, l'instinct, la pensée, et les parties matérielles au moyen desquelles la cause sensitive, soit nerveuse, soit cérébrale, est préparée et élaborée : on conçoit donc très bien qu'au moins pour un temps, les uns puissent exister sans les autres.

Lorsque le principe vital abandonne le corps qu'il animait, toutes les parties solides ne se séparent pas à l'instant, par un acte de disgrégation ou de décomposition subite : privées de la cause de leurs mouvements spontanés, attractifs, répulsifs et réactionnaires, elles tombent sous l'empire des lois physiques. Lorsque l'individu auquel on a coupé la jambe croit encore ressentir, et ressent en effet, des douleurs qu'il rapporte au membre amputé, c'est qu'il n'a pas perdu la portion de sensibilité générale

qui appartenait à ce membre ; c'est que si le corps forme une unité, l'être sensible et intelligent forme aussi une unité qui a son existence particulière et indépendante sous plusieurs rapports.

Que perd, à la mort, l'être métaphysique ? ses moyens de rapports et d'action relativement aux choses corporelles ; mais il ne perd pas le principe du mouvement et de l'existence, puisque ce principe incorporel est en lui, est lui-même.

En définitive le corps ne se forme que d'éléments matériels et ne se met immédiatement en rapport qu'avec des choses matérielles ; l'être moral, au contraire, ne se compose que d'idées, de pensées, de sentiments intellectuels et moraux, et ne se met en rapport *immédiat* qu'avec des choses de la même espèce ; il renferme en lui-même toutes les dispositions *sensitives*, *distinctives*, *affectives*, et *mémoratives*. L'esprit est essentiellement actif, vivant et créateur ; le corps n'agit activement que sous l'influence de la sensibilité affective. La destinée de l'âme et celle du corps doivent donc être aussi différentes que leur nature.

Ce n'est donc pas voir l'homme tout entier, ni tel qu'il est, que de le considérer seulement comme un être matériel : il commence, comme toute chose vivante, dans la pensée suprême ; il y reste attaché par ses intérêts en rapport avec l'ordre universel, et, par ses dispositions morales et religieuses, il tend à s'y réunir définitivement.

CHAPITRE III.

Le sentiment instinctif de l'immortalité de l'âme est le dernier degré de développement des dispositions natives du principe vital.

Avant de former des combinaisons matérielles ou organiques, et même pendant toute l'existence végétative des animaux supérieurs, le principe de la vie n'a encore ni la sensibilité percevante, ni rien qui décèle l'instinct *proprement dit;* mais il renferme un plus ou moins grand nombre de dispositions qui pourront se développer suivant la nature de l'être qui communique l'existence et de celui qui doit se produire.

Les conditions de ce développement sont d'abord la formation d'un organisme, puis l'exercice des fonctions que doivent remplir les diverses parties de cet organisme; et, en définitive, celui des fonctions sensitives, intellectuelles et affectives.

Ces dernières ont pour base la propriété générale de *sentir;* et nous savons que, de cette propriété, dérivent plus ou moins immédiatement, et dans des conditions diverses, celles de distinguer, d'affectionner, de se souvenir et de prévoir.

Le principe de la vie, avec les dispositions qu'il renferme, se développe de toutes les manières et à tous les degrés, dans la chaîne animale; mais les uns n'ont que la sensibilité latente ou organique et une existence purement végétative; d'autres sentent, distinguent, affectionnent par instinct, sans jamais parvenir à rien connaître; d'autres enfin ont, jusqu'à un certain point, la possibilité de se souvenir et de prévoir : ce sont les plus intelligents.

Chaque disposition, chaque propriété, ou chaque développement organique et sensitif de plus, élève dans l'échelle celui qui en est doué : chaque disposition de moins produit l'effet contraire.

L'homme a non seulement toutes les dispositions, toutes les propriétés sensitives, intellectuelles et affectives; mais il a, de plus, le sentiment intime ou la conscience des actes qui sont la conséquence de ces propriétés, et peut, par ce moyen, que lui seul semble posséder, parvenir à se connaître lui-même.

Lorsque cette notion est acquise, le principe de la vie, considéré dans ses développements intellectuels et moraux, reçoit les noms d'*esprit*, d'*âme*, d'*être moral*.

Il n'a perdu aucune de ses dispositions natives; il les a développées les unes par les autres.

Il n'a pas changé de nature; il s'est étendu, élevé et perfectionné par des combinaisons diverses et par la multiplicité de ses rapports.

C'est, si l'on peut dire, une force intellectuelle, une pensée abstraite communiquée, qui nous animait d'abord, sans nous appartenir et à notre insu, qui s'est développée dans ses productions organiques et par l'usage de la vie, qui s'est analysée d'elle-même par son application à tous les objets et à tous les sujets du sentiment et de la pensée, et qui revient synthétiquement à un autre état d'abstraction et de simplicité dans le sentiment du moi et dans la prévision d'une existence future. En général, comme principe, il est indestructible, c'est-à-dire qu'aucun agent extérieur ne peut l'anéantir, et l'on ne peut altérer, modifier, ni changer ses dispositions natives et essentielles, que

par de nouvelles combinaisons, déterminées et limitées d'avance pour chaque espèce d'êtres : c'est la part des habitudes et du mélange des races. Chez tous les êtres intelligents il se forme un centre, vers lequel viennent converger et d'où partent les causes de tous les mouvements spontanés.

Chaque partie des êtres vivants forme, à son tour, un centre qui jouit de sa vie particulière, moins étendu, en rapport avec la vie générale de l'individu, et sous l'influence de son principe : de telle sorte que ce sont toutes les existences particulières qui forment la vie générale, et que la vie générale maintient toutes les existences particulières.

Plus les éléments matériels sont nombreux, plus le volume *relatif* de l'animal augmente; plus, au contraire, il arrive de sentiments et d'idées au point de convergence de la sensibilité cérébrale ou percevante, plus ils se généralisent, et plus l'esprit acquiert de *subtilité*, de *force* et de *portée*.

Ainsi, depuis la plus petite molécule organique jusqu'au sentiment moral le plus abstrait, le principe de la vie est partout en général, et n'est en particulier nulle part, n'occupe exclusivement aucun lieu déterminé et ne revêt aucune forme; il échappe donc à tout, excepté à la pensée humaine qui conçoit son existence, sans en connaître les premières conditions.

C'est un point métaphysique dans l'univers; c'est une cause de mouvements et de pensées.

Mais dans ces mouvements infinis, et par ces mouvements mêmes, il a son présent, son passé, son avenir et la sensibilité pour caractère *essentiel* et *permanent*. Or la sensibilité dans le présent est la source des propriétés

intellectuelles et affectives ; elle est, dans le passé et dans l'avenir, la source de la mémoire et de la prévision.

S'il est indestructible, c'est qu'il conserve son caractère essentiel ; et l'on conçoit qu'il peut le conserver, qu'il peut s'exercer, agir, renfermer en lui-même le plus grand nombre possible ou imaginable d'idées et de pensées, sans, pour cela, occuper plus d'espace, puisqu'il marche avec le présent, qui n'est déjà plus à l'instant même où la pensée nous le montre, et que dès lors les sujets de cette pensée sont incessamment dans le passé ou dans l'avenir. Or le passé et l'avenir ne se détruisent pas.

S'il n'est saisissable que par la pensée, c'est qu'il est de nature intellectuelle ou subjective ; et si l'homme seul, mais l'homme *moralement développé*, conçoit son existence, c'est que l'idée n'en est accessible qu'à l'intelligence la plus complète et la plus exercée.

Connaître son existence et celle du monde extérieur, remonter par la pensée à la notion de la cause suprême, est donc un des caractères distinctifs de l'espèce humaine en général ; c'est la base du sentiment religieux et l'une des plus fortes preuves morales de l'immortalité de l'âme.

Voyez comment se manifeste, se développe et se termine l'intelligence : elle commence par l'instinct, chez l'homme comme chez les animaux, c'est-à-dire par une cause inhérente à l'organisation, sous l'influence du principe de la vie ; elle s'agrandit chez le premier, et parvient à former l'être moral ; enfin elle se termine par un sentiment instinctif porté jusque dans cet être moral même : et cet instinct, bien que

développé plus tard, n'est pas moins fort que les autres; il peut s'effacer chez quelques uns; mais quoi que l'on puisse faire, on ne parvient jamais à le détruire; il reparaît quelquefois tout-à-coup chez l'individu; il a toujours prédominé, et il prédominera toujours dans les masses et dans l'espèce.

Ce sentiment ou cet instinct religieux est autre chose que la notion de la Divinité : c'est une disposition plus ou moins développée; c'est un penchant aveugle; tandis que la notion d'une cause première, d'un être suprême, est raisonnée, et d'autant plus juste et plus étendue que la civilisation est plus avancée, et que la raison générale est plus grande.

En supposant que l'instinct religieux ne prouvât rien par lui-même, il a ce qui prouve la conviction partout, et ce qui vaut bien nos démonstrations scientifiques les plus claires : c'est l'assentiment universel.

Ainsi l'homme a reçu la vie par une pensée, par le moyen d'un principe intellectuel qui s'unit à la matière et qui devient intelligent à l'aide de ses combinaisons et de l'exercice des fonctions organiques.

C'est donc en définitive un instinct, une cause agissant en nous-même et à notre insu, qui a commencé notre existence, et c'est un sentiment instinctif qui la continue dans l'avenir.

D'où vient le principe de la vie? de l'intelligence suprême.

Où tend le sentiment religieux? au retour vers cette cause.

D'où vient notre organisme matériel? des éléments que le principe de la vie a réunis, combinés et coordonnés.

Où retourne-t-il? dans la masse des éléments inorganiques d'où il est sorti.

Ainsi tout, dans la nature, après des transformations plus ou moins nombreuses, finit par retourner à sa source, mais n'y revient jamais tel qu'il en est parti.

Si le principe de notre existence retournait à son auteur tel qu'il nous a été communiqué, c'est-à-dire sans la moindre notion d'aucune chose, à quoi donc servirait, à l'ordre universel et à l'être intelligent lui-même, cette vie humaine, si pleine de souffrances, de chagrins et de déceptions, que nul, parvenu à son dernier terme, ne voudrait la recommencer de la même manière et dans les mêmes conditions?

Si l'homme seul peut concevoir une existence future différente de celle dont il jouit; s'il y croit, s'il l'espère, et si cette espérance, qu'il ne s'est pas donnée, mais que la raison avoue, devait être totalement déçue, ce serait un mensonge. Mais ici le raisonnement armé de tous ses procédés logiques, exerce peu d'empire sur la généralité des hommes, et, d'autant moins qu'il a besoin de plus d'efforts; car, en définitive, c'est une chose de sentiment, et dans ce cas, les esprits simples, les âmes généreuses, ont en elles-mêmes, et par elles-mêmes, leurs preuves, leur conviction, et leur certitude.

Pour le moment, nous avons voulu établir, en général, que le principe vital, en formant des corps organisés, acquiert, dans toutes les espèces animales, plus ou moins d'instinct qu'il doit à ses dispositions natives, et d'intelligence qu'il développe par ses rapports avec le monde extérieur, mais que chez l'homme

seul, le système instinctif et intellectuel forme un cercle complet; c'est-à-dire que, produit d'une intelligence, il peut au moyen de ses développements organiques et métaphysiques, ainsi que par les rapports de toute espèce qui en sont la conséquence, obtenir la notion de son origine et le sentiment de sa fin ou de sa destinée; sentiment raisonné qui déjà le fait vivre dans l'avenir, en le portant à prévoir et à espérer son retour vers la cause première de toute existence.

D'où il suit que, sans idées et sans facultés innées, le principe vital, bien que transmis d'individu à individu, chez l'homme comme chez les animaux, dans des conditions déterminées et analogues, au moins en apparence pour un grand nombre, est cependant pourvu, chez le premier, de dispositions natives, instinctives, intellectuelles et affectives plus nombreuses, plus diverses et plus actives; dispositions qui, par leurs développements successifs, forment un être moral, résumant tous les actes sensitifs, intellectuels et affectifs : être abstrait, unique et simple, dont l'origine se rattache nécessairement au Créateur par le moyen des dispositions instinctives qu'il a reçues par transmission, et qui, dans sa fin, s'y rapporte aussi nécessairement, mais plus *immédiatement*, à l'aide de ces mêmes instincts et de son intelligence; parcourant ainsi le cercle le plus complet et le plus étendu, dans lequel il se meut avec toute la liberté que comportent ses conditions d'existence, et celle des êtres de toute espèce au milieu desquels il est placé.

Nous insistons sur ces propositions, parce qu'elles

résument toute notre manière de voir sur les points les plus souvent débattus de la psychologie.

CHAPITRE IV.

Tous les éléments tendent à retourner vers leur origine.

Tout ce qui est possible s'opère avec le temps, l'espace et la matière, l'intelligence et le mouvement ou le travail. Sans ces conditions, dont chacune a son importance, son opportunité et ses degrés, rien ne se produit, rien ne s'achève convenablement.

La vie, en général, est une succession infinie de mouvements, de faits et d'actes qui s'ajoutent les uns aux autres, se combinent et se confondent dans un ordre déterminé, sans arrêt et sans interruption, chaque degré d'organisation de plus manifestant un progrès sensitif, instinctif ou intellectuel, jusqu'à ce que l'esprit, suffisamment développé et exercé, acquière la conscience de ses actes, et arrive à la connaissance du moi, de l'existence individuelle; notion qui bientôt détermine celle de toutes les existences avec lesquelles l'être vivant parvient à se mettre en rapport.

L'ordre, malgré la multiplicité et l'infinie variété des actes; le développement régulier de tous les mouvements organiques dans un but commun, et la constance de leurs résultats, décèlent *nécessairement* un premier moteur intelligent auquel, de près ou de loin, se rattachent toutes les existences.

Le principe de la vie, en général, est une cause de mouvements coordonnés, qui renferme les dis-

positions premières à tous les actes organiques et métaphysiques qui, tôt ou tard, doivent, par quelque moyen que ce soit, s'exercer chez l'être vivant, et qui se développeront plus ou moins, suivant les conditions dans lesquelles il sera placé.

Cet ordre, cette harmonie, cette perpétuité de mouvements qui se succèdent dans un but général inévitable, prouvent que le principe vital est une pensée ou le produit d'une pensée, dont tous les phénomènes de la vie ne sont que le développement plus ou moins complet, plus ou moins régulier, mais *nécessaire*, et dont les parties matérielles ne sont que des moyens d'application et de manifestation.

Quelles que soient les conditions d'existence et d'organisation qu'elle détermine, quel que soit le degré d'instinct et d'intelligence que doit atteindre l'être vivant, cette pensée, émanation d'une cause première, n'est rien pour elle-même tant qu'elle n'a pas acquis la notion de son existence, la conscience de ses propres actes, *le sentiment du moi*.

Jusque là elle n'est encore qu'un être de nature intellectuelle placé au milieu d'éléments matériels, soit organisables, soit organisés, au moyen desquels elle s'étend et se développe par les rapports que l'organisme établit entre elle et le monde extérieur. Mais, parvenue à ce point, elle commence à exister et à agir par elle-même et sur elle-même, à exercer activement et librement un certain nombre de mouvements, et devient ainsi une intelligence, un esprit, un être moral.

Toutefois, à quelque indépendance qu'elle puisse

parvenir, elle reste toujours soumise *par l'instinct*, à des conditions bornées et inévitables d'existence et d'action, et l'être qu'elle anime est disposé à des séries de mouvements et à des actes nécessaires, se rattachant aux fonctions, soit organiques, soit intellectuelles, soit affectives, qui caractérisent les individus jouissant du même mode d'existence, et que l'on peut ranger dans la même catégorie. C'est ainsi que tous les hommes ont l'instinct de conservation et de propagation; que tous sont naturellement disposés à la représentation de la pensée par la parole, à l'association et au sentiment religieux; et que, dans la vie humaine, l'intelligence la plus développée, l'esprit le plus subtil, l'âme la plus active et la raison la plus éclairée, ne peuvent soustraire l'individu à l'empire de l'instinct. Il lui obéit, sans s'en apercevoir, dans tous les actes qui s'exercent hors de l'influence de la pensée, ou par habitude; il lui obéit encore par les derniers sentiments de l'âme, par ces mouvements intimes qui rattachent l'homme à l'humanité, et portent ses désirs, ses affections et son espoir vers une autre vie, qui, dans un avenir inconnu, doit le rapprocher de la cause première de son existence.

Ainsi, quel que soit le développement de l'être moral, quelles que soient l'étendue et la liberté des mouvements intellectuels, jamais la pensée suprême que l'instinct représente, ne s'en sépare absolument et de tout point : car chez l'homme, mais surtout dans les variétés les plus intelligentes de l'espèce humaine, l'instinct religieux est indestructible, et il se fortifie d'autant plus que l'esprit s'éclaire davantage, et

que la science et la raison viennent nous démontrer avec plus d'évidence, la réalité de ce qui n'était d'abord qu'une chose de sentiment.

L'existence humaine, considérée sous le rapport métaphysique, est un cercle formé par une pensée qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu.

Cette continuité d'existence, cette unité d'origine et de but, fait du principe de la vie une chose aussi certaine, aussi réelle que tous les actes qu'il produit, c'est-à-dire que la vie même.

Si le principe de la vie est quelque chose, s'il est une pensée, il peut renfermer les dispositions à tous ses développements physiques et métaphysiques ; car c'est le propre de la pensée de se mouvoir et de produire dans ces deux sens : l'*esprit agite la matière*, et c'est en la coordonnant, en l'organisant, qu'il se perpétue, se reproduit lui-même et se démontre.

La cause vitale peut donc, sans changer, sans modifier sa nature, et sans occuper aucun espace déterminé, conserver le sentiment acquis du moi et le continuer dans d'autres conditions d'existence.

Elle le peut, parce qu'elle est quelque chose ; parce que, comme *principe*, elle est indestructible ; parce qu'il suffit qu'elle existe pour que quelque chose puisse s'y rattacher ; parce que le sentiment du *moi* n'étant, en définitive, qu'un fait intellectuel, formé de souvenirs et de prévisions, peut et *doit* s'unir indéfiniment à une chose, à un être intellectuel, dont il est l'effet et le complément ; parce qu'enfin, comme tous les autres principes, l'élément primitif de la vie doit, n'importe en quel temps, sous

quelles formes, et dans quelles conditions, retourner vers son origine.

CHAPITRE V.

Résumé général des propositions relatives au principe de la vie et à l'être moral.

1. De quelque manière que l'on puisse le considérer, le principe de la vie est, dans son origine et dans son essence, le produit ou l'émanation d'une pensée, le résultat d'une conception ; c'est donc, en dernière analyse, une chose, une substance ou un être de nature intellectuelle.

2. C'est une cause de mouvement qui renferme toutes les dispositions à divers degrés d'organisation, d'instinct et d'intelligence.

3. Dans tous les cas, les mouvements coordonnés et les premiers actes de l'organisation, s'exercent sous l'influence des seules dispositions originaires de cette cause ou de ce principe, sans qu'il ait la moindre notion de sa propre existence ni d'aucune chose.

4. Par son union avec la matière qu'il anime, ainsi que par des combinaisons et des développements plus ou moins réguliers, il donne lieu à la formation d'un corps doué de mouvements spontanés, moléculaires et organiques; puis, d'après la nature de l'être qui l'a communiqué, ou suivant les conditions dans lesquelles il se trouve placé, il détermine des actes vitaux de toute espèce.

5. Ces actes ou ces mouvements sont une suite infinie d'actions et de réactions, dont l'ensemble mani-

feste la *sensibilité*, être abstrait qui, d'abord, ne représente à l'esprit que la propriété de réagir sur les causes qui sont de nature à modifier l'existence, soit des parties, soit du tout; mais qui, en effet, est pour nous la base et la révélation de tous les phénomènes de la vitalité.

6. L'organisme, doué de la sensibilité portée jusqu'à la perception, a des agents spéciaux, des *sens*, qui multiplient et complètent les rapports de l'être vivant avec ce qui l'entoure.

7. L'instinct qui nous semble être un produit de l'organisation, mais qui, dans le sens immatériel ou métaphysique, est le développement et la première manifestation de la pensée vitale, se rattache à tous les actes sensitifs, et s'exerce en premier lieu sur les objets de ces rapports.

8. Le plus faible mouvement instinctif renferme déjà, soit comme disposition, soit comme fait, un certain degré d'intelligence; car il contient *virtuellement* la perception, la comparaison et le jugement, qui, dans un état plus avancé, seront évidemment un produit immédiat de l'exercice des propriétés distinctives et affectives de la sensibilité de relation.

9. L'instinct le plus développé est celui qui s'étend à un plus grand nombre d'actes; il ne peut exister qu'avec des mouvements intellectuels déjà très avancés: c'est ainsi que l'instinct religieux n'appartient et ne peut appartenir qu'à l'espèce humaine; il serait tout-à-fait inutile à des êtres dont l'intelligence ne s'élève pas au-dessus des exigences de la vie organique et sensitive.

10. L'instinct, considéré dans la généralité des es-

pèces animales, révèle une PROVIDENCE, une prévision suprême et universelle.

11. Bien que, dans leur origine, les actes intellectuels s'exercent instinctivement, l'intelligence parvient à s'élever au-dessus de l'instinct, et aussitôt que l'être vivant commence à penser et à raisonner *volontairement*, c'est l'*entendement* qui se manifeste.

12. A son plus haut degré, l'intelligence se réfléchit, se replie sur elle-même et obtient le sentiment intime ou la conscience de ses actes : c'est le caractère particulier de l'entendement humain.

13. La conscience des actes intellectuels, c'est-à-dire le sentiment distinctif porté dans les actes mêmes de l'intelligence, donne le pouvoir de modifier, de varier, de diriger les pensées; ce pouvoir est l'ESPRIT.

14. Outre cette propriété distinctive, tous les actes qui émanent de la sensibilité de relation et qui se rattachent à la perception, s'accompagnent d'un sentiment de bien-être ou de mal-être, de convenance ou de répugnance, de mouvements instinctifs, soit sympathiques, soit antipathiques. L'indifférence est l'état passif ou neutre; elle n'est absolue, ni de tout point, ni sous tous les rapports.

15. Le sentiment affectif, porté dans tous les actes sensitifs et intellectuels, est la source des désirs et de la volonté. Comme mouvement instinctif, il peut se manifester même avant l'acte pour des objets inconnus de l'être qui l'exerce : c'est ce que l'on observe dans les instincts de nutrition et de propagation.

16. La volonté est la condition essentielle de toutes les facultés.

17. Les penchants, les désirs et la volonté, portés

dans les sentiments les plus élevés, et dans toutes les conceptions intellectuelles, forment une série de phénomènes affectifs, dont l'ensemble est signalé chez l'homme par le mot AME.

18. L'esprit et l'âme forment le système de l'entendement et de la volonté.

19. L'entendement et la volonté, obtenant par la réflexion, chez l'homme, la conscience de leurs actes, sont pour nous un fait unique, une dernière abstraction, que nous appelons l'ETRE MORAL : c'est l'âme philosophique et théologique.

Ainsi l'AME est, en dernière analyse, le principe de la vie développé en intelligence et en volonté.

20. Le principe vital est une pensée ou le produit d'une pensée qui n'appartient pas à l'intelligence animale : c'est une cause communiquée.

21. L'être moral, au contraire, l'AME est le produit abstrait de tous les sentiments, de tous les instincts, de toutes les pensées humaines : produit développé au moyen de l'organisation et des rapports que l'organisme vivant nécessite et établit de toutes parts.

22. Puisque le principe de la vie est une pensée ou le produit d'une pensée suprême, il doit, comme toute pensée, pouvoir se modifier, se développer et se transmettre dans certaines conditions.

La première de ces conditions est son union ou sa combinaison avec des éléments matériels.

La seconde est dans les mouvements coordonnés, attractifs et répulsifs, ou éliminatoires, qu'il détermine partout.

La troisième est la formation d'un ensemble de parties et d'organes agissant dans un but commun, etc.

23. De l'accomplissement de ces conditions, naissent ou se manifestent plus ou moins immédiatement ou successivement, l'activité, l'instinct, la sensibilité percevante et l'intelligence.

L'intelligence animale ou acquise, est donc aussi le développement de la pensée vitale, au moyen de l'esprit et de la matière, c'est-à-dire par la combinaison de ce qui est le plus simple et le plus subtil avec ce qui l'est moins.

25. La pensée suprême donne par elle-même le mouvement et la vie, avec la disposition au développement d'une série déterminée de mouvements ultérieurs et à un degré quelconque de vitalité, suivant des conditions et dans un ordre nécessaire; tandis que la pensée humaine, se développant et s'exerçant à l'aide de ses agents matériels, trop peu nombreux ou imparfaits, ne peut déterminer dans les corps que des combinaisons grossières, des mouvements mécaniques et des formes; mais, en définitive, toute pensée est la modification d'une manière d'être ou un principe de mouvement et d'action.

26. Dans le sens organique, la pensée vitale s'agrandit, se perfectionne et s'achève, au moyen de combinaisons et d'élaborations infinies, sans aucune participation immédiate, *volontaire* et *raisonnée*, de l'être vivant, mais sous l'influence de forces, de causes, de mouvements qui précèdent l'intelligence, et que nous appelons lois organiques et instinct.

27. Dans le sens métaphysique, elle se développe d'abord au moyen des rapports qui s'établissent entre les agents matériels et sensitifs, puis par le travail de

l'intelligence elle-même, lorsque nous avons acquis la conscience de ses actes.

28. Tous les mouvements sensitifs et intellectuels sont instinctifs dans leur origine.

29. L'instinct s'exerce dès les premiers actes moléculaires, et il se manifeste jusque dans les derniers sentiments moraux. Il forme les caractères métaphysiques de l'individu et de l'espèce, ce que l'on nomme le NATUREL.

30. Le principe vital, et les dispositions instinctives qu'il renferme, vient originairement d'une cause première intelligente, et le dernier sentiment moral qui se rapporte à l'instinct religieux, reporte la pensée vers cette cause suprême. Ce principe métaphysiquement développé sous l'influence des forces instinctives, forme donc un cercle complet, puisqu'il va se terminer, chez l'homme, au point de départ.

31. Dans ce cercle, l'esprit ou l'*immatériel* conserve toujours sa prééminence, sans se séparer jamais, absolument et de tout point, de l'ordre universel, puisqu'il s'y rattache, à quelque degré que ce soit, par les instincts, par des forces indépendantes de la conscience et de la volonté; il est donc toujours dans la pensée du Créateur.

32. La création des espèces qui se perpétuent ou se reproduisent d'elles-mêmes, se rattache à une idée abstraite générale ou universelle.

33. La formation de l'être moral, qui tend à retourner vers l'origine du principe de la vie avec son intelligence acquise, et toutes les dispositions qu'il

renferme, peut, *relativement*, être considéré comme une idée abstraite particulière ou individuelle.

34. L'être moral ou l'ÂME, est le fruit ou le dernier produit de toutes les élaborations auxquelles la matière et l'esprit ont été soumis ; produit d'autant plus parfait qu'il renferme plus de dispositions conformes au bon sens et à la raison, c'est-à-dire aux principes de la morale universelle.

C'est donc le principe vital développé en pensée par l'exercice des agents organiques qu'il s'est formés ainsi que par le travail de l'intelligence ; le tout, sous l'influence des instincts, de cette manifestation suprême toujours présente, toujours agissante sur la généralité des êtres vivants.

35. A l'état d'être moral, l'âme ne s'unit pas immédiatement au corps ; elle n'agit sur lui, et il n'agit sur elle qu'au moyen d'agents sensitifs élémentaires, qui se rattachent au principe de la vitalité et au système nerveux ; tous ses rapports avec l'organisme s'établissent donc par des moyens intermédiaires, inconnus dans leur nature, mais qu'à raison d'une origine présumée et d'effets évidents, nous appelons *cause nerveuse* et *sensibilité*.

36. Au moyen de ces agents, quels qu'ils soient, elle exerce non seulement sur le corps l'influence la plus évidente, mais elle agit aussi sur elle-même par ses propres mouvements, volontaires et réfléchis.

37. De son côté, le corps agit sur elle par les mêmes moyens intermédiaires. La douleur et l'altération grave de certains tissus, portent le trouble et le désordre dans les fonctions mentales.

38. Le corps, privé de la vie et de l'âme, peut

existier encore et se maintenir, ou demeurer sans altération notable, pendant un temps plus ou moins long. Chez l'être vivant, il peut, sur beaucoup de points, être modifié, altéré, désorganisé par une foule d'états morbides, sans que l'âme y prenne la moindre part, tant que le centre principal de la sensibilité n'en est pas averti. Enfin, l'âme la plus forte et la plus active peut se trouver dans le corps le plus malsain, le plus débile, et réciproquement.

Ils peuvent donc exister tous les deux et agir, chacun suivant ses dispositions normales, l'un sain, l'autre malade. Ils sont donc, jusqu'à un certain point, indépendants l'un de l'autre; le corps et l'âme sont donc deux produits, deux êtres complets de nature différente, mais unis par un principe commun d'existence.

39. Lorsque le principe vital abandonne le corps, doit-il également abandonner l'âme, résultat de ses développements métaphysiques?

Non.

Si, dans son origine, le principe de la vie est une pensée qui, tout en formant l'organisme, se continue par les instincts jusque dans les sentiments de l'âme, l'âme est également une pensée, un produit abstrait des mouvements intellectuels et affectifs; tous deux sont donc de nature intellectuelle, tous deux viennent, sinon immédiatement, du moins originairement de la même source, de la même pensée suprême. Ils forment donc un seul fait de même nature, ils sont inséparables, ils sont à l'abri des agents qui dispersent les éléments des corps.

40. La vie est dans les dispositions originelles,

dans l'*essence* de l'âme; rien, sans celle-ci, ne se fait volontairement ni convenablement; l'esprit d'ordre, l'instinct de création et de conservation, est un sentiment affectif autant qu'intellectuel.

41. De quelque nature que soit un principe d'existence, quelle que soit sa simplicité, il est quelque chose; il vient donc de quelque chose, il retourne à quelque chose, et quelque chose peut s'y rattacher.

Si le corps ne se détruit pas à l'instant même de la mort, pourquoi l'âme, dont l'existence n'est pas moins réelle, et qui, par sa nature, est à l'abri de l'atteinte de tous les agents connus de destruction, pourquoi l'âme essentiellement vivante et agissante, s'anéantirait-elle subitement?

42. Si elle ne périt pas à l'instant même où elle se sépare du corps, quelles limites peut-on poser à sa durée?

42. Si, comme tout nous semble le prouver, elle ne perd alors que ses moyens de manifestation et ses agents matériels, elle est encore l'ÂME, la continuation du principe vital, chez l'être le plus intelligent; c'est toujours l'être pensant, l'ÊTRE MORAL.

Privée du produit actuel des sens, ce n'est plus qu'un composé de souvenirs et de prévisions, mais ces souvenirs et ces prévisions sont des idées ou des matériaux de pensées, et des pensées, se rattachant à un principe intellectuel inconnu dans son essence.

Or, la vie est dans la pensée.

L'âme doit donc contenir le principe de mouvement et de vie qui est dans la pensée, qui est en elle-même.

44. Les idées s'associent et se combinent suivant leur nature et leur convenance. Or, tout mouvement de ce genre porte en lui-même quelque disposition sensitive, comparative et distinctive; et, à son plus haut degré, le sentiment, la comparaison, le jugement et la réflexion.

L'âme a donc l'intelligence ou l'entendement.

Elle est *essentiellement* la source des désirs, du bien-être et du mal-être moral.

Elle a donc aussi la volonté, ou la cause intime de ses mouvements.

Ainsi, bien qu'après sa séparation du corps elle ne puisse acquérir aucune idée sensible, aucune notion objective, rien ne doit l'empêcher d'agir par elle-même, de combiner ses propres idées, comme elle le faisait pendant la vie.

On peut donc concevoir, de cette manière, que l'âme est immortelle, et dans son essence, et dans ses propriétés, ainsi que dans les notions qu'elle a pu conserver.

45. Puisqu'elle est le développement d'une pensée suprême, au moyen de mouvements, d'élaborations organiques et métaphysiques de toute espèce, elle doit avoir le degré de mérite relatif, de perfection ou d'imperfection, qui se rattache à une œuvre quelconque.

46. Rien ne s'anéantit *absolument*, de tout point, et chaque élément trouve à se replacer, à se combiner de nouveau, suivant sa nature et ses dispositions.

D'après cette marche bien connue des choses de ce monde, et quand même il n'y aurait pas de plus

puissants motifs, l'âme intelligente et simple doit espérer ou craindre d'autres modes, d'autres conditions d'existence, qui seront la conséquence de la vie morale, la punition du vice et la récompense de la vertu.

Or, n'y eût-il que ces deux sentiments, la crainte et l'espérance, ils suffiraient déjà pour un malheur ou pour un bonheur futur, car ils sont, en cette vie, la base de toutes nos affections et la cause déterminante de nos actes les plus libres, les plus volontaires; mais l'ennui, les regrets, les remords et le désespoir, sont pour l'âme des maladies affreuses, et pour le corps des causes de destruction non moins certaines et aussi redoutables que le poison le plus subtil.

47. Puisque l'âme est perfectible et immortelle, puisque son avenir, bon ou mauvais, est fondé sur ses qualités acquises et sur l'exercice convenable de ses facultés, choses qui, en grande partie, dépendent de nous-mêmes, aucun intérêt ne doit l'emporter sur l'éducation morale; elle est bien supérieure à d'autres études auxquelles nous attachons tant de prix; elle n'importe pas moins à la nation qu'à l'individu, au gouvernement qu'à la famille; car, en définitive, la politique n'a pas d'appui plus légitime ni plus solide, et l'on peut dire que si tous les devoirs d'homme à homme, de nation à nation, étaient remplis *affectueusement*, on verrait bientôt disparaître la cause du plus grand nombre des malheurs qui affligent l'espèce humaine.

Mais l'amour de la justice et de l'humanité ne renferme pas tous les sentiments de l'âme; la justice inflexible peut être trop rigoureuse, et la philanthropie

peut faire aussi souvent des ingrats que des heureux. Le complément de la moralité, sa base la plus large et la plus sûre, est dans le sentiment religieux, dans la foi éclairée, dans l'espérance autant que dans la charité; car le cœur de l'homme n'est jamais absolument désintéressé, les élans sublimes sont peu durables, et les plus dévoués finissent toujours par faire un retour sur eux-mêmes.

48. La morale se soutient et s'affermit par les préceptes; elle se propage et se féconde par les bons exemples.

49. Le sentiment religieux est dans le cœur; c'est la dernière et la plus solide affection. Un coup d'œil sur les œuvres du Créateur l'inspire et le développe mieux que tous les discours et que tous les livres; mais il ne se manifeste avec une prééminence éclairée qu'à un certain degré de civilisation, et ne se perfectionne que chez les plus sages et dans les esprits les plus cultivés : les enfants et quelques peuplades sauvages ne l'éprouvent pas encore.

50. Non seulement l'âme doit être immortelle, rémunérable ou punissable par elle-même, suivant des conditions nécessaires relatives à des habitudes, à des penchants acquis ou non réprimés; à son degré de perfection ou d'imperfection; mais elle doit l'être aussi par une volonté suprême, et, à moins d'abjurer le bon sens et la morale universelle, il nous est impossible d'en juger autrement.

Et, en effet, l'intelligence est prouvée par l'ordre constant; or, l'ordre prédomine dans tout ce que nous pouvons connaître : il existe dans l'organisme, dans

les fonctions normales de tous les êtres vivants, et en général sur tous les points de cette petite partie de l'univers qui forme notre globe. L'ordre est l'état naturel : on l'observe jusque dans les procédés de décomposition organique.

Cet ordre constant dans une immensité de productions, ces organisations si compliquées, ces instincts admirables, ces mouvements qui s'exercent avec un accord, une harmonie, une facilité et une précision qui tiennent du prodige, tout prouve une intelligence, une prévoyance infinie. Or, qui dit une intelligence infinie, dit aussi des facultés, une science, une justice et une puissance infinies.

Actuellement, ne raisonnons que d'après les instincts moraux les plus simples, les plus invariables.

Nous avons donné à quelqu'un l'assurance d'un bienfait, ou seulement nous lui en avons laissé l'espérance à certaines conditions, qu'il s'impose et qu'il remplit de son mieux ; mais, sa tâche laborieusement accomplie, nous ne faisons rien de ce qu'il avait le droit d'attendre, rien de ce que nous pouvons faire dans son intérêt le plus cher ; sommes-nous justes ?

Supposer la mort absolue chez des êtres qui conçoivent l'espoir d'une autre vie, et qui font humainement tout ce qu'il leur est possible pour l'obtenir, c'est méconnaître la justice et la toute-puissance suprême, c'est en morale une absurdité désolante.

Dire que ces propositions ne portent pas en elles-mêmes le plus haut degré d'évidence, parce qu'elles ne se rapportent à rien qui tombe sous les sens, est

presque aussi déraisonnable ; car puisqu'elles ne touchent qu'à des choses intellectuelles et morales, elles ne peuvent être jugées que par le sens commun et la raison universelle. Ne jugeons-nous pas, bien que nos jugements ne frappent point les yeux? Ne sentons-nous pas les mouvements de l'intelligence, ne les exprimons, ne les prouvons-nous pas par nos actes et par des signes spéciaux, bien que ces mouvements n'aient rien de sensible que pour l'esprit? Comment donc oserions-nous prétendre que ces productions merveilleuses, dont nous faisons partie, ne prouvent aucun raisonnement, aucune volonté, aucun système? Comment pourrait-on supposer qu'une intelligence suprême n'aurait pas la conscience de ses actes, tandis que nous l'avons, nous dont l'esprit est d'ailleurs si faible et si borné! Comment une intelligence qui s'étend à tout, qui anime tout, qui règle tout, n'aurait-elle pas tout le savoir possible et tout le pouvoir imaginable! Elle peut donc et elle veut; la foi dans sa volonté puissante et bienveillante, est la conséquence morale nécessaire du sentiment religieux chez l'homme éclairé, sentiment qui du reste est plus que bien des organes; car c'est un instinct qui caractérise l'espèce humaine plus exclusivement que la plupart de ses autres dons naturels : c'est le point lumineux qui va se développer et qui doit nous conduire au but, quels que soient le temps, l'espace et les moyens.

Or ces notions, tout intellectuelles et morales, sont ce qu'il y a de plus évident et de plus incontestable, parce qu'elles sont fondées sur les principes immuables du vrai, du juste, du bien.

Il y a donc dans l'être absolu, dans l'intelligence

universelle, SAVOIR, POUVOIR et VOULOIR relativement à l'immortalité de l'âme et à d'autres modes d'existence; et si un avenir inconnu ne satisfait pas nos désirs, n'accomplit pas nos prévisions, nous n'aurons à nous plaindre que de l'imperfection de notre âme, de notre ignorance et de nos vices.

universelle, savoir, pouvoir et vouloir relativement à l'immortalité de l'âme et à d'autres modes d'existence; et si un avenir inconnu ne satisfait pas nos désirs, n'accomplit pas nos prévisions, nous n'aurons à nous plaindre que de l'imperfection de notre âme, de notre ignorance et de nos vices.

TROISIÈME PARTIE.

EXERCICES

SUR DIVERS SUJETS DE PHILOSOPHIE.

I

Sur l'axiome : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.*

Lorsque nous avons parlé des mouvements sensitifs, intellectuels, affectifs et moraux, nous avons appuyé nos propositions sur des exemples, et l'on a pu voir que tous ces mouvements, à partir des premières impressions produites par des causes extérieures ou intérieures, jusqu'aux pensées les plus abstraites, contribuent à former ce que l'on appelle *l'entendement humain;* qu'ils se succèdent, se lient et s'enchaînent de manière à composer un ensemble complet et régulier : ainsi le sentiment précède la sensation, la sensation et la perception précèdent l'idée, etc. Tous ces matériaux mis en rapport par le fait même de la centralisation cérébrale, sont nécessairement soumis à l'action des propriétés ou des forces distinctives et affectives de la sensibilité et de l'intelligeuce. Rappelés par la mémoire comme faits accomplis, ou présentés par la prévision ou par l'imagination comme faits à venir, futurs ou contingents, ils déterminent toujours les

mêmes opérations intellectuelles et affectives. Enfin, dans tous les cas, ils se modifient, s'élèvent, s'épurent, *s'affinent*, qu'on nous passe le mot, à mesure qu'ils s'éloignent de leur origine, de telle sorte que le dernier sentiment moral est aussi celui qui conserve le plus de force et d'indépendance, au milieu de toutes les causes qui agitent le système intellectuel.

On peut donc concevoir tous ces actes comme des résultats d'élaborations successives, dans lesquelles chaque produit naît d'un autre, et en conserve quelques caractères qu'il communique à celui qui le suit, mais dans lesquelles, aussi, la première cause et le dernier effet n'ont plus rien d'identique malgré leur commune origine: ainsi l'imagination et la prévision raisonnée ne ressemblent pas plus aux premiers mouvements sensitifs et intellectuels, que le jus du fruit ne ressemble aux sucs nourriciers de la plante. Mais c'est la marche ordinaire de la nature; elle procède en tout par degrés insensibles, et, dans ses élaborations infinies, fait ressortir à nos yeux les phénomènes les plus étranges et les plus disparates, de séries de causes entre lesquelles nous n'apercevons d'abord aucune différence.

D'après cela, que faut-il penser de cet axiome : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu*?

A-t-on voulu dire que rien n'arrive à l'intelligence, ou dans l'entendement, avant d'avoir passé par les sens, sous quelque forme que ce fût?

Ou bien que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les organes des sens?

Ni l'une ni l'autre de ces propositions ne serait exacte.

Tout ce qui est dans l'intelligence n'a point passé par les sens; car, pour ne parler que des premiers mouvements psychologiques, il y a de l'instinct dans l'intelligence, et l'on observe chez les animaux, ainsi que chez l'homme, des mouvements instinctifs quelquefois très compliqués, qui s'opèrent indépendamment de toute expérience acquise, et même avant tout exercice des organes des sens spéciaux; tels sont: les cris, la respiration, la succion, ou du moins la recherche et le choix de l'objet sur lequel cette dernière fonction doit s'exercer; d'autres qui se rattachent à l'état éventuel de certains organes, et à des causes intérieures qui nous sont inconnues; tel est l'amour maternel, qui semble commencer avant la naissance du produit de la conception; tels sont encore, chez quelques animaux, certains actes de prévoyance dont rien n'a pu leur donner l'idée; et, par exemple, ceux qui se rapportent au choix et à la construction de leur demeure, à leurs approvisionnements, à leurs moyens de préservation, d'attaque, de défense, etc.

Enfin, il est aussi des causes qui donnent la direction, la force et des caractères particuliers à ces mouvements: telles sont les dispositions instinctives, intellectuelles et affectives ou morales, qui font que, dans les mêmes circonstances et avec la même volonté, tel individu agira plus vite, plus fortement, ou différemment d'un autre, ou de tous les autres. On dira peut-être que ce ne sont pas là des actes intellectuels? Hé bien, soit; ce sera, si l'on veut, des mouvements instinctifs; mais il y a de l'intelligence dans l'instinct. Ce sont des dispositions natives, parmi lesquelles il en est qui se manifestent avant l'exercice des sens, et d'au-

tres qui, à quelque degré que ce soit, entrent dans la formation ou contribuent à la modification des actes intellectuels ; et, loin que ces mouvements soient le résultat immédiat et exclusif de l'action des sens, c'est au contraire pour les exercer que chaque espèce a des sens et des dispositions sensitives particulières. Ainsi, dans tout ce qui s'y rapporte, l'animal fait tout de suite et convenablement ce qu'il n'a jamais fait ni vu faire ; il a des goûts, des penchants, des sympathies, des antiphaties, des désirs, des volontés, pour lesquels son organisation est préparée d'avance, et auxquels il se livre à l'instant même où il se trouve en rapport avec leur objet.

Ces faits sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'en citer des exemples ; nos animaux domestiques en offrent de très remarquables.

Il n'est pas plus vrai de dire que, rien n'est dans l'intelligence avant d'avoir été dans les sens; car bien qu'en apparence le sentiment et la sensation commencent à l'extrémité des parties sensibles, ils ne s'y accomplissent pas; ils ne s'achèvent et ne deviennent des perceptions ou des idées que lorsqu'ils sont parvenus au centre cérébral.

Que ce soit par suite de sensations qu'il se produit des représentations figurées, des images à *forme corporelle* dans le cerveau, et qu'aucune idée de cette nature ne puisse se former dans l'esprit que par le moyen des organes des sens, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien autre chose dans l'intelligeuce.

Et en effet, si ce n'est pas dans les organes sensitifs que s'opère toute la sensation, que la perception et que la notion s'accomplissent, c'est bien moins encore

dans ces organes que se forment la comparaison, le jugement, le raisonnement et la réflexion ; il ne s'agit plus ici des fonctions sensitives, mais de fonctions tout intellectuelles ; ce sont des conséquences de la sensation accomplie, des actes qui s'exécutent après ceux des sens et hors de leurs organes. Ces actes n'ont point passé par les sens, ils n'ont jamais été dans les sens, ils sont le produit spécial de l'intelligence. Et ce que nous disons des premiers actes intellectuels, nous pouvons, à plus forte raison, le dire des idées abstraites et des hautes conceptions mentales qui ne se rapportent qu'à des sujets purement intellectuels, affectifs ou moraux, tels que : la *finesse*, la *pénétration*, la *sagacité*, le *goût*, la *générosité*, la *bienveillance*, la *valeur*, etc.

Parmi les choses que ces mots représentent, quelles sont celles qui ont passé par les sens ou qui ont été dans les sens? Il n'y en a pas une seule; car, entre ces expressions, toutes celles qui pourraient se rapporter à des objets sensibles sont prises au figuré, et dès lors sont elles-mêmes des produits intellectuels.

Les fonctions et les facultés de l'intelligence sont des suites de mouvements particuliers, des élaborations exécutées dans un organe spécial, le cerveau. Chacune de ces élaborations a un résultat qui lui est propre, donne un produit qui n'existait pas avant elle, et qui n'est ce qu'il est que par elle. Or, ce résultat, qu'on l'appelle *perception*, *idée*, *comparaison*, *jugement*, *abstraction*, etc., ne pouvait être nulle part, ne pouvait avoir passé nulle part avant d'être formé.

Dira-t-on que les matériaux qui doivent composer ce produit existaient avant qu'aucune élaboration cé-

rébrale fût commencée, et que c'est par le moyen des sens que ces matériaux sont arrivés à l'intelligence et ont déterminé ses actes? Mais les matériaux sensitifs des idées et des pensées ne sont pas encore l'idée ni la pensée; et d'un autre côté, tous les matériaux de la pensée ne sont pas le résultat immédiat de nos relations avec les objets extérieurs ou matériels. Ne réfléchit-on que sur ce que l'on a touché, senti, vu ou entendu? Les actes de la mémoire et ceux de la prévision ne forment-ils pas aussi des matériaux, des idées, des sujets de réflexion et de raisonnement non moins positifs et plus élevés que ceux qui ont passé par les sens?

Pourquoi l'axiome dont il s'agit n'est-il pas juste? c'est qu'il ne s'applique et ne peut s'appliquer qu'à une faible partie des actes de l'intelligence, à ceux qui forment la transition entre la sensation, l'idée et les pensées primitives; c'est que, comme les mouvements organisateurs et leurs produits, les mouvements intellectuels et leurs conséquences sont des modifications, des transformations, des combinaisons incessantes d'actes ou de faits, dans lesquelles rien ne demeure ce qu'il était d'abord, et rien ne ressemble aux causes éloignées qui ont concouru à le produire.

Si l'on pouvait dire que rien n'est dans l'intelligence qu'après avoir passé par les sens, on pourrait soutenir également que rien n'est dans l'organisme avant d'avoir été dans la cause première de la vie ou dans le sang; que rien n'est dans le fruit qui n'ait été dans la racine de l'arbre, ou dans la terre, ou dans l'atmosphère. Les propositions de cette nature manquent de justesse par cela seul qu'elles sont trop générales

et trop absolues. Et, par exemple, croira-t-on que tous les matériaux de l'alcool et même du vin, ont passé par la racine ou par les tiges de la vigne? non sans doute, car les mouvements intérieurs, la fermentation, les manipulations, changent la nature du produit. D'un autre côté, il existe des corps impondérables, libres, tels que le calorique, la lumière et l'électricité, qui ne peuvent entrer en certaine quantité dans la formation des êtres matériels, qu'après un degré notable d'élaboration. On ne dira pas, sans doute, que la quantité proportionnelle de ces corps soit une chose inutile ou indifférente dans une combinaison quelconque.

Puisque la pensée est une suite d'élaborations et de combinaisons qui s'opèrent dans l'organe de l'intelligence, et que dans toute élaboration il se forme quelque chose de nouveau, il doit y avoir dans chaque pensée des choses qui n'étaient pas dans les pensées précédentes, ni dans les matériaux qui ont concouru à les former; et quand même il n'y aurait dans une pensée qu'un peu plus de profondeur, d'étendue ou d'élévation, elle serait déjà, par ses seules qualités tout intellectuelles, différente de celles qui ne les auraient pas.

La pensée est bien autre chose que la sensation; elle n'a plus de rapport immédiat avec les sens, aussi ne se communique-t-elle pas aux sens, mais à l'intelligence par la voie des sens. Ainsi c'est le son qui frappe l'oreille; mais la parole, le son articulé qui représente la pensée, n'est encore qu'une cause de sensation auditive; cette sensation elle-même n'est qu'une représentation conventionnelle de la pensée; il faut

un travail intellectuel pour en comprendre la signification et pour en sentir la valeur.

Et en effet, vous adressez la parole à des gens qui vous entendent fort bien, mais qui ne vous comprennent pas; la fonction sensitive s'exécute parfaitement et la fonction intellectuelle est en défaut : c'est que la parole et la pensée sont des choses tout-à-fait différentes: l'une ne se met jamais en rapport qu'avec l'ouïe, et l'autre qu'avec l'intelligence. Sans doute il faut que le son frappe l'oreille pour que l'on entende; mais pour que vous soyez compris, il faut en dernière analyse que votre pensée se trouve en rapport avec les dispositions intellectuelles de celui qui vous écoute; il faut que vos deux pensées, la vôtre et la sienne, n'en fassent qu'une, autrement vous ne vous entendriez jamais, ou vous vous entendriez mal. Or cette double pensée ainsi confondue est autre chose que le son qui a frappé notre oreille, et que la sensation perçue qui a éveillé votre attention; elle n'a jamais passé, *telle qu'elle est*, par vos sens; c'est une chose qui ne vous appartient pas tout entière, puisqu'on vous la communique; c'est une combinaison nouvelle que vous pouviez peut-être faire de vous-même, mais que, pour le moment, vous recevez toute faite par le rapport et la communication des intelligences; communication dans laquelle l'ouïe n'est en quelque sorte qu'un moyen mécanique de transmission.

Avant toute recherche d'un problème ou d'un objet inconnu, il faut qu'un sentiment intérieur, un espoir, une prévision, une hypothèse si l'on veut, nous détermine. Pendant le travail, il faut que le raisonnement et le bon sens nous dirigent dans le choix et dans l'u-

sage des moyens ou des matériaux, et nous soutienne dans la marche qu'il convient de suivre; il faut enfin que l'intelligence coordonne tout.

Sans la première de ces conditions, nous commencerions ou nous partirions au hasard et sans but; sans la seconde, nous accepterions, bon ou mauvais, tout ce qui se présenterait; et sans la troisième, nous ne ferions *sciemment* rien de régulier, rien d'utile, rien de convenable. Or aucune de ces conditions, qui supposent nécessairement la prévoyance, le jugement, la mémoire et la volonté, n'appartient immédiatement aux fonctions sensitives; la première existe avant le travail des sens, la seconde se joint à leur action, sans se confondre entièrement avec elle, et la troisième est dans l'ensemble des fonctions intellectuelles.

Il n'est donc pas vrai, pour nous du moins, et pour la plupart des idéologues de notre époque, que *rien* ne soit dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens, ou qui n'ait passé par les sens.

L'axiome dont il s'agit est défectueux parce qu'il est absolu. Son vice est dans le premier mot : NIHIL, *rien*.

Il aurait donc fallu dire : Il y a dans l'intelligence des choses qui lui viennent des sens, ou dont les matériaux ont passé par les sens, et d'autres qui se forment par l'exercice même des fonctions intellectuelles.

Leibnitz disait : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Il avait raison; et non seulement l'intelligence, c'est-à-dire ce qui forme la perception, la comparaison, le jugement, la réflexion, etc., n'est pas dans les sens, mais il y a des produits intellectuels, des conceptions abstraites, des généralisations

tellement éloignés des idées sensibles, qu'ils ne semblent conserver aucun rapport avec les matériaux que les sens nous fournissent, et qu'on ne peut les représenter à l'esprit qu'au moyen d'expressions figurées; ainsi : la *bonté*, la *grandeur* d'âme; la *profondeur*, la *subtilité*, la *finesse* des pensées, etc.

En général, les propositions absolues sont celles qui se présentent le plus promptement et le plus naturellement à l'esprit; le terme moyen est celui que l'on prend le dernier, parce qu'il est fondé sur le raisonnement, et que le raisonnement qui tire sa force de l'attention, de la réflexion et du savoir, est un travail intellectuel qui ne s'accorde pas avec notre paresse, et qui ne se prête pas toujours à notre impatience.

Les assertions tranchantes, les propositions absolues, sont la dernière raison de la présomption et de l'ignorance : c'est, en logique, la force brutale. Et en effet, celui qui dit obstinément : *tout*, *rien*, *jamais*, *toujours*, n'attend qu'une réponse approbative. C'est donc une imperfection, mais une imperfection à laquelle chacun de nous est souvent forcé de se soumettre, s'il ne veut pas affaiblir ce qu'il croit être la vérité. Du reste c'est peut-être un mal nécessaire dans les conditions de notre intelligence. Qui sait si ce langage absolu qui frappe les esprits sans les éclairer, ne les force pas à chercher la lumière ? L'esclavage de la pensée est le plus difficile à imposer, c'est, dans tous les cas, celui que l'homme entrevoit avec le plus d'impatience, et contre lequel il proteste incessamment par l'examen.

Tout absolu qu'il est, l'axiome dont il s'agit a peut-être plus exercé les esprits qu'aucun autre, et, les

discussions qu'il a produites ont eu pour résultat de ramener les études psychologiques vers l'observation, moyen sans lequel il n'y a pas de connaissances solides.

Il faut donc exercer d'abord nos sens, parce qu'ils nous procurent les idées qui servent de base et de point d'appui à toutes les autres; ils sont nos premiers moyens de décomposition, d'observation et de recherche; mais il ne faut pas oublier que c'est l'esprit qui recompose, qui crée et qui perfectionne. Aux premiers l'analyse, au second la synthèse.

Nous ne parlons pas de l'instinct, qui est déjà une espèce d'intelligence, et qui se manifeste avant que les sens aient donné la connaissance des objets sur lesquels ils vont s'exercer. C'est par instinct que des tortues, aussitôt qu'elles sont écloses, se dirigent constamment du côté de la mer qu'elles n'ont pas encore aperçue; que de petits canards courent se plonger dans les eaux les plus profondes, malgré l'inquiétude et les cris de la poule qui leur a servi de mère. Feraient-ils autrement ou mieux, quand même ils l'auraient appris par expérience, par raisonnement, ou par calcul? Non sans doute.

Dira-t-on que ce n'est pas là une idée? Hé bien, si ce n'est pas une idée, c'est au moins une force, une disposition, un sens intérieur qui pousse et qui dirige. Mais ce sens qui ne donne pas de sensations, avec lequel l'organisation, les besoins, les goûts, les appétits, les penchants de l'animal se trouvent en rapport, est encore autre chose qu'une idée: c'est une pensée, c'est une prévoyance, ou le résultat d'une prévision

raisonnée; car tout est lié, suivi, coordonné dans les dispositions qui ont amené ce résultat.

Cette pensée n'appartient pas à l'animal, puisque c'est à peine s'il commence à sentir; elle existait avant sa formation; il en a reçu le germe avec la vie; elle s'est développée avec ses parties matérielles et au moyen de ces parties, par une suite d'élaborations trop subtiles et trop nombreuses pour que nous puissions les concevoir: elle est donc dans les lois de l'organisation.

Mais ces lois s'appliquent avec intelligence et font naître l'intelligence; c'est qu'elles sont intelligentes par elles-mêmes, ou produites par une cause intelligente, car tout ce qui procède de leur exécution est prévu: ainsi l'idée du fluide dans lequel doit vivre l'animal, existait sans doute avant lui et avant tous ceux de son espèce; elle existait avant ses besoins, avant ses goûts, comme la lumière existait avant ses yeux.

Une intelligence, une pensée, une puissance, se manifeste donc partout, chez tous les êtres vivants, à toutes les époques de leur existence et dans des conditions qui nous permettent de la reconnaître et de la signaler. Elle se montre d'abord dans les premiers mouvements organisateurs : c'est la cause de la vie végétative; dans ceux que les parties formées et organisées exercent, soit par l'influence des corps qui les environnent, soit par leur action propre : c'est la vie organique et instinctive; elle augmente et se fortifie par tous les actes sensitifs, distinctifs et affectifs : c'est la cause de la vie intellectuelle qui atteint, chez l'homme, son plus haut degré, et qui, s'appliquant à ce que l'on appelle les DEVOIRS, forme la vie morale.

Nous sommes donc forcés d'admettre que le prin-

cipe de la vie renferme en lui-même les éléments de tous ces phénomènes, ou les dispositions d'après lesquelles ils se développent, et qu'il exerce jusqu'à la fin son influence sur tous les actes sensitifs, intellectuels et moraux, de l'être qu'il a formé; de telle sorte qu'abandonné à lui-même, à son libre arbitre, cet être ne fait pas un seul mouvemement de quelque importance, n'a pas une seule pensée qui ne soit en rapport avec ses dispositions natives, c'est-à-dire qui n'ait été primitivement dans la volonté ou dans les prévisions *générales* du créateur.

Ainsi le principe de notre vie n'est appelé à sentir, à distinguer, à aimer, à connaître, à former un individu, un être doué du sentiment de son existence et de son intelligence, qu'après avoir rempli les conditions organiques au moyen desquelles il peut devenir sentant et intelligent.

Mais toutes les propriétés, toutes les dispositions qu'il renferme, ou qui pourront résulter de ses développements ultérieurs, doivent se rattacher à ce qui le précède, à ce qui l'accompagne et à ce qui le suit; il a sa cause, son existence et ses effets dans tout ce qui était, dans tout ce qui est, dans tout ce qui formera le cercle de ses rapports; et ses mouvements, quels qu'ils soient, ne peuvent être exclus de l'ordre universel, ne peuvent s'écarter en rien des prévisions de la cause première relativement à tous ceux de son espèce.

Mais, dira-t-on, comment accorder la prescience et la volonté supréme avec le libre arbitre et avec le mérite ou le démérite de nos actes? C'est ce que nous examinerons ailleurs; disons seulement qu'il n'y a point, pour nous, de liberté absolue; l'ordre s'y oppose; et

d'un autre côté, sans ordre, il n'y a aucune espèce de liberté; car tous les mouvements, lorsqu'ils sont divers, sont rivaux; ils se combattent s'ils ne sont pas réglés. Disons plus : sans prévoyance, il n'y a point de coordination générale et constante; il ne peut même pas y avoir de volonté déterminée; car vouloir, c'est déjà prévoir : qui ne prévoit pas, ou ne veut rien, ou ne sait ce qu'il veut, ou veut sans motif, sans objet à lui connu; il n'y a donc ni choix ni préférence dans ses déterminations, ni liberté intellectuelle dans ses actes.

Ainsi, sans ordre la liberté est impossible. Sans prévoyance point de volonté; sans prévoyance et sans volonté, point de coordination complète et constante, point de choix, point de préférence, et, encore une fois, point de liberté.

D'après cela, au lieu de dire : Comment accorder la prescience et la volonté suprême avec le libre arbitre? ne serait-il pas plus juste de demander comment il pourrait y avoir quelque liberté dans l'univers si cette prescience et cette volonté n'existaient pas.

S'il n'y a pas de liberté absolue, il n'y a pas non plus de prédestination particulière absolue, car ce serait une injustice. Il n'y a pas en nous individuellement de disposition que l'habitude, la raison et la volonté ne puissent fortifier, affaiblir, modifier ou effacer : aussi les idées innées ne sont-elles pas compatibles avec le degré de liberté morale qu'il nous est permis d'acquérir; elles exerceraient sur nos déterminations une influence trop absolue. D'ailleurs, logiquement et *grammaticalement*, il nous est impossible de les admettre; car le mot *idée*, pris dans son acception vulgaire, et c'est la meilleure, suppose nécessairement une per-

ception, un souvenir, une prévision, enfin la représentation d'un objet ou d'un mouvement quelconque de l'esprit; mouvement qu'en dernière analyse, soit pour nous-même, soit pour la communication de la pensée, nous rattachons toujours à quelque chose de sensible, à quelque réalité objective, à quelque notion précédemment acquise : tout ce qui est en-deçà ou au-delà n'est que disposition ou sentiment. L'instinct du canard et celui de la tortue ne leur représentent pas le fluide vers lequel ils se dirigent avec tant de constance dès le premier moment; ils n'en ont pas l'*idée*, la *notion;* ils ne peuvent se la représenter, ni par souvenir, ni par prévoyance; c'est une disposition, un sentiment natif, qui les guide à leur insu vers un bien-être ignoré jusque là; c'est l'effet immédiat de cet amour éclairé, de cette providence suprême, qui veille efficacement sur les créatures les moins intelligentes, sans abandonner jamais entièrement celles auxquelles elle accorde le plus de raisonnement et de liberté. Et l'on ne peut pas dire que ces propositions soient en faveur des idées innées, ni du dogme de la fatalité, tel que les anciens le concevaient; car, abandonné à lui-même et aux seules lois de la nature, chaque individu se meut librement dans un espace que l'on nomme sa vie, espace plus ou moins limité pour chaque individu, mais immense pour l'homme en *général*, qui le parcourt suivant ses besoins, ses goûts, ses dispositions naturelles ou acquises, et les avertissements de sa conscience.

Ainsi, bien qu'il n'y ait pas et qu'il ne puisse pas y avoir d'idées innées, il y a des dispositions natives qui en tiennent lieu.

Rien, pour les sens et pour la raison, n'existe d'une manière absolue et isolée; aucun fait ne se sépare brusquement et de tout point du fait qui le précède ou qui le suit; aucun n'exclut l'autre à tous les degrés, dans toutes les circonstances, à toutes les époques; aucune attraction constante et permanente, aucune répugnance invincible n'existe dans la nature; elle a les moyens de tout modifier, de tout changer, de tout produire par une action continue et diversifiée sur les éléments comme sur les masses.

Ne confondons rien, analysons; mais n'attachons pas une importance exagérée à nos divisions presque toujours arbitraires. C'est pour avoir voulu séparer trop exclusivement, trop absolument et sous tous les rapports, l'esprit de la matière, le corps de l'âme, etc., que nous avons tant de peine à suivre le développement des phénomènes psychologiques; nous tranchons nous-même ou nous brisons le fil des analogies, et nous restons tout-à-coup isolés et sans guide. La vérité, dans la science comme en toute chose, est subtile et délicate; il faut pour la saisir et pour la fixer, autant de patience que d'adresse, autant de souplesse que de force.

Si nous ne craignions pas de nous être déjà trop étendu et trop écarté de notre sujet, nous pourrions trouver dans l'examen du sensualisme d'autres preuves de la justesse des propositions précédentes; et, par exemple, si d'abord on n'eût pas confondu des fonctions sensitives avec des fonctions intellectuelles; l'idée, la comparaison, la réflexion sur l'objet présent, avec les mêmes actes sur les choses passées et à venir; le sentiment primitif ou organique, avec le sentiment

purement intellectuel, on aurait vu que le travail des sens ne renferme pas et ne produit pas *tous les éléments* de la pensée; que, malgré toute la justesse et toute la nécessité de son emploi, le mot SENTIR, appliqué à une suite de phénomènes aussi nombreux et aussi divers, finit par n'être plus qu'une expression figurée; car il y a certainement autant ou plus de différence entre le sentiment que produit actuellement sur nous un objet, et le sentiment rappelé de cet objet, de ses formes, de ses propriétés, qu'entre ce même objet et son portrait ou son image. Enfin, si l'on n'avait pas obéi aussi constamment au penchant naturel de l'esprit humain pour l'absolu, on n'aurait pas dit: RIEN *n'est dans l'intelligence avant d'avoir été dans les sens;* on n'aurait pas rejeté complétement les idées innées, avant d'avoir reconnu et proclamé qu'une prévision raisonnée se manifeste par tous les actes instinctifs, et rattache ainsi dès l'origine les intelligences particulières à l'intelligence suprême.

XI

Sur la formation des idées chez les animaux.

Chaque partie vivante d'un certain volume a, dans son mode d'existence, quelque chose de particulier; elle a sa consistance, ses formes, son goût, son odeur, etc., qui naissent de sa composition élémentaire; elle a ses causes de mouvement et d'action ou sa sensibilité, c'est-à-dire des dispositions plus ou moins évidentes à se mouvoir ou à réagir dans diverses conditions, et sous l'influence de certaines causes; le système osseux même n'est pas, sous ce dernier rapport, et en toute circonstance, soustrait aux lois générales de l'organisation. Aucun point de l'économie ne ressemble donc *absolument* à un autre.

A mesure que les plus vivantes de ces parties se forment et se développent, sous l'influence d'abord immédiate du principe de la vie, elles exercent ou manifestent des mouvements de plus en plus spontanés, de plus en plus libres : elles ont donc aussi leur vitalité particulière. Sous ce rapport, chaque partie vivante est un être organisé, et en quelque sorte une plante ou un animal inférieur, concourant à la vie générale de l'individu, par des moyens de communication plus ou moins évidents.

Lorsqu'on parcourt la chaîne des êtres organisés, en commençant par les plus simples, on voit ces moyens de communication s'accroître, revêtir des formes et offrir des caractères spéciaux.

Chez les animaux qui ont un système nerveux, quel-

que simple qu'il soit, les nerfs sont les moyens de communication et d'union. Les uns aboutissent à des centres où viennent se terminer les mouvements sensitifs excités par des agents extérieurs ; d'autres semblent partir de ces centres, et contenir la cause, soit de réactions sensitives obscures, soit de réactions actives ou volontaires.

Le système nerveux se complique en même temps que l'organisation de l'animal, et des parties de ce système destinées aux sensations, jouissent de propriétés spéciales au moyen desquelles l'être vivant se met en rapport avec les objets extérieurs.

Les nerfs, en général, sont les producteurs, les préparateurs et les conducteurs de la cause sensitive.

Les nerfs des sens spéciaux se rendent directement à un centre nerveux, ou à un cerveau.

Le cerveau prépare ou sécrète des causes sensitives plus élaborées ou plus subtiles, au moyen desquelles l'animal sent, distingue, juge, affectionne les matériaux que la cause ou l'agent nerveux lui transmet.

Ainsi d'une part, l'organisation est une conséquence immédiate du développement et de l'exercice des dispositions que renferme le principe de la vie, et d'un autre côté, la propriété, la force, la cause sentante et réagissante, est partout un produit ou un résultat de l'action des parties vivantes, et surtout des fonctions nerveuses et cérébrales, chez les animaux qui exercent des mouvements volontaires.

Un seul sens, le toucher, détermine déjà quelques mouvements réactionnaires distinctifs et affectifs.

Plusieurs sens donnent lieu à des perceptions et à des mouvements nombreux et variés.

Tous les sens à la fois, et particulièrement celui de la vue, déterminent *nécessairement* des perceptions et des actes intellectuels et affectifs à divers degrés. Les premières idées, les idées sensibles, se forment donc inévitablement d'elles-mêmes, et des actes intellectuels se produisent soit virtuellement, soit effectivement, par la nature et par la force même des choses : ainsi, il est impossible que l'animal parvenu à un certain point d'organisation, ne sente pas les degrés de résistance, qu'il ne distingue pas les perceptions qui lui viennent du goût ou de l'odorat, de celles que la vue lui procure. Or ces actes renferment soit comme disposition, soit comme fait, la comparaison et le jugement.

Il est impossible que, parmi ces perceptions diverses, quelques unes ne déterminent pas un sentiment de bien-être ou de mal-être, qui devient la cause prochaine d'autres mouvements affectifs.

Si l'animal ne se rend pas compte de ces mouvements, s'il n'en a pas l'idée ou la notion, il n'agit pas moins comme s'il l'avait; l'instinct le détermine et le guide.

Ainsi, outre les actes sensitifs intellectuels et affectifs, il a en lui-même une cause, une force intérieure, qui préexiste à tous ces actes, qui les coordonne et les utilise : force qui le domine d'autant plus que son intelligence est plus bornée.

Maintenant, quel est le rôle des organes matériels, sensitifs et intellectuels, dans la production des idées sensibles? Sentent-ils par eux-mêmes, en vertu de leur conformation ou de leur texture? Ou bien, comme nous venons de le dire, ne sont-ils que les sécréteurs ou les préparateurs et les conducteurs d'un agent im-

pondérable, d'un fluide, ou de toute autre substance, que nous appelons, en général, *cause nerveuse* ou *cérébrale*, faute de connaître son existence et sa nature, autrement que par certains effets?

On doit croire que comme matière organisée, *comme corps*, les nerfs ne sentent pas par eux-mêmes; car, dans un grand nombre de cas, leurs fonctions sensitives sont suspendues et même abolies, sans que rien soit changé dans leur texture, ni en général dans leur manière d'être apparente. Ils n'exercent ces fonctions que par leurs expansions, leurs terminaisons, leur divisions extrêmes, et ils ne conservent plus alors les caractères distinctifs du tissu nerveux. D'un autre côté, toute sensation cesse aussitôt que la communication des nerfs avec les centres nerveux ou avec le cerveau est interrompue.

Ce n'est donc pas le nerf, ni la cause nerveuse, mais en définitive le cerveau ou la cause cérébrale, qui sent, qui distingue, et qui forme les idées sensibles.

On ne saurait admettre que l'action des causes matérielles de sensation soit transmise au cerveau par le moyen d'oscillations, d'ébranlements, de vibrations, ni que ces sensations elles-mêmes laissent dans l'organe encéphalique des traces ou des empreintes; la composition des tissus nerveux et cérébral ne permet pas une pareille supposition; et d'ailleurs, il n'y a aucun rapport de nature entre le nerf olfactif et les odeurs, entre le nerf optique et la lumière, etc.

C'est donc par un agent particulier, incoërcible et impondérable, dont les nerfs sont les sécréteurs et les conducteurs, que l'action des objets ou des corps est transmise au centre cérébral.

Ce que nous disons des nerfs, nous devons le dire du cerveau : il n'y a certainement aucun rapport de nature entre les composants de cet organe et les perceptions, les idées, la comparaison, le jugement, la volonté, etc.; il faut donc supposer également que le cerveau est le producteur d'une cause beaucoup plus subtile que la cause nerveuse, d'un agent qui se modifie de beaucoup d'autres manières, au moyen desquelles l'animal sent, distingue, juge, se souvient, affectionne, prévoit et réfléchit.

Le cerveau n'a par lui-même aucun rapport direct ou immédiat avec les objets extérieurs; il n'a que le sentiment de l'action exercée par ces objets, ou par quelques unes de ce que nous appelons leurs propriétés, sur la cause nerveuse. Or cette cause ne détermine dans la pulpe cérébrale aucun mouvement de quelque nature que ce soit. Aussi, encore une fois, tous ces mots d'ébranlements, de vibrations, d'oscillations, de traces, produits dans le cerveau par les sensations ne représentent-ils à l'esprit que des suppositions gratuites.

Mais en supposant même, contre toute évidence, que la sensation ou la perception actuelle produise un ébranlement dans la substance cérébrale, en serait-il de même pour les actes de la mémoire et de la prévision?

Si les causes matérielles des sensations, qui, en dernière analyse, ne sont que des propriétés des corps, n'agissent que sur une substance sensitive, les produits de la mémoire, et surtout de la prévision, ne doivent agir que sur une substance pensante.

Mais, dira-t-on, le calorique, la lumière, l'électri-

cité, qui ne sont pas des corps tangibles et pondérables, agissent cependant d'une manière immédiate sur les êtres les plus matériels, les plus éloignés de leur nature.

Nous ne connaissons pas la nature intime de l'action moléculaire réciproque des corps; mais nous savons que les substances hétérogènes ne s'unissent pas tout-à-coup et immédiatement.

Si dans la nature il y a plusieurs fluides impondérables qui agissent les uns sur les autres, et sur les corps solides, il y a aussi dans l'organisme animal, des causes diverses, mais bien plus subtiles, qui agissent également les unes sur les autres, ainsi que sur les parties matérielles, et c'est par leur action réciproque et successive que s'exercent toutes les influences du physique sur le moral et du moral sur le physique, sans qu'il puisse jamais s'établir de relation immédiate entre les actes intellectuels et les parties solides, et, par exemple, entre la mémoire ou la prévision, et la substance cérébrale.

La cause sensitive cérébrale n'agit donc que sur le résultat des impressions ou des mouvements que la cause nerveuse a reçus, mais seulement sur ce résultat. Ainsi, lorsque l'animal touche un corps incandescent, le calorique ne va pas échauffer son cerveau, pas plus que la lumière qui frappe la rétine ne va pénétrer la pulpe cérébrale.

Toutes les perceptions, venant de causes extérieures ou étrangères à l'économie, sont rapportées à l'extrémité des nerfs. Quelques unes, telles que celles produites par le son et la lumière, semblent s'exercer à distance, et, sous ce rapport, il y a des espèces ani-

males, comme les gallinacés, qui, dès les premiers moments de leur existence hors de l'œuf, exercent complétement les fonctions visuelles et jugent parfaitement la position et la distance des objets; mais, en définitive, c'est dans le cerveau que s'achèvent les perceptions, et c'est au moyen de la cause cérébrale que se forment immédiatement les idées sensibles.

Il est probable que, pour beaucoup d'espèces, les fonctions de la cause sensitive cérébrale ne s'étendent guère au-delà de ce point, et que les mouvements intellectuels qui s'opèrent sur ces idées, ou à l'occasion de ces idées, ne sont pour l'animal qu'un produit de l'instinct, c'est-à-dire que même le plus intelligent n'en a pas la conscience.

Il n'en est pas de même chez l'homme qui, avec des goûts, des penchants, des instincts très multipliés, a la conscience de ses actes sensitifs, intellectuels et affectifs, et le besoin de manifester, de transmettre sa pensée : aussi lui faut-il un cerveau plus développé, plus complexe, pour obtenir une cause sensitive plus subtile et plus élaborée.

Par ce moyen, l'homme seul possède en quelque sorte un sixième sens, le sens intime, le sens *intellectuel*, qui, agissant en même temps sur les sensations, les idées et les pensées, domine évidemment tous les autres.

Ainsi, pour arriver à tous les développements de la propriété de sentir, il faut tous les degrés d'organisation que l'on observe, soit dans la généralité des êtres vivants, en commençant par les plus simples, soit dans l'individu, à partir de l'état embryonnaire jusqu'à celui d'être parfait.

Mais, encore une fois, dira-t-on, si la substance organisée dans certaines conditions, si les nerfs, si le cerveau, forment ou préparent les agents sensitifs et intellectuels, ces agents sont donc en définitive *produits* par la matière ?

PRODUIRE n'est peut-être pas le mot : préparer, disposer, fournir des moyens d'action, conviendrait mieux dans bien des cas. Mais quand même la matière organisée produirait toujours immédiatement la cause sensitive chez l'animal, cela ne prouverait pas qu'elle pense et agisse par elle-même ; elle ne devient sensible, active, et propre à former les causes immédiates de la pensée, que dans des conditions déterminées d'organisation. Or cette organisation ne s'opère que sous l'influence d'un principe immatériel, qui renferme toutes les dispositions organisatrices, sensitives, instinctives et intellectuelles ; c'est ce principe qui anime le germe, et qui, chez certains animaux microscopiques, maintient dans chaque partie une vitalité qui peut reproduire tout l'animal, même lorsqu'il est resté très long-temps dans un état de dessiccation et de mort apparente ou réelle.

Ainsi, chez les animaux comme dans l'espèce humaine, tout se forme, s'exerce et se maintient sous l'empire de causes qui ne tombent pas sous les sens ; tout se passe d'une manière analogue relativement aux développements de la sensibilité, à la perception extérieure, à la formation des idées sensibles et aux actes intellectuels primitifs. Mais l'homme, mieux ou plus complétement organisé, finit par acquérir la conscience de ses opérations mentales ; et, à partir de ce moment, son intelligence s'accroît et se fortifie indéfiniment

par l'exercice, par l'association et la combinaison volontaire des idées qui se fécondent en se généralisant, et par des moyens de communication plus parfaits que les animaux ne possèdent pas, ou dont ils ne savent pas faire usage : le premier de ces moyens est l'application de la parole à la pensée.

Si l'animal peut former des idées abstraites sur les objets qui ont frappé ses sens, il n'en a pas la conscience; s'il a la volonté d'agir, il n'a pas, comme nous, la volonté d'associer et de combiner des actes intellectuels qu'il ne connaît pas, parce qu'il ne les sent pas; il ne porte donc pas la volonté *raisonnée* dans l'entendement; il n'a donc, à proprement dire, ni facultés intellectuelles ni facultés morales, et si l'axiome trop exclusif : NIHIL *est in intellectu*..... était susceptible d'une application rigoureuse, c'est surtout aux espèces les moins intelligentes qu'on pourrait la faire.

III

Sur quelques phénomènes sensitifs, intellectuels et affectifs qui, soit dans l'état de santé, soit dans celui de maladie, se manifestent hors de l'influence immédiate de la volonté et de la conscience.

Sommeil, songes, somnambulisme naturel, délire.

On sait que toutes nos fonctions ont leurs alternatives d'activité et de repos. Le sommeil est regardé comme le repos physiologique plus ou moins complet des organes des mouvements volontaires et des sens, avec suspension de l'exercice *actif* ou *facultatif* des fonctions intellectuelles. Le cerveau participe donc à cet état de repos; il peut agir encore; mais l'association et la coordination des idées et des pensées qui se produisent pendant le sommeil, s'opèrent d'elles-mêmes, soit par la nature propre du sujet, soit par un effet de l'instinct ou de l'habitude; et cela sans attention volontaire, sans conscience de l'état actuel, sans aucun doute sur la réalité des choses représentées à l'esprit, ni sur celle des actes que nous croyons accomplir.

Toutefois, le repos et le sommeil ne sont pas physiologiquement et absolument la même chose, mais la différence n'est guère que du plus au moins : le sommeil est le repos le plus complet, le plus général. Dans un sommeil profond, les membres s'engourdissent en quelque sorte, et au moment du réveil, il faut de la volonté et quelques efforts pour rappeler les mouvements volontaires à toute leur activité, à toute leur liberté, à toute leur souplesse.

La recherche des causes du sommeil est du ressort de la physiologie.

Le sommeil a ses degrés; il ne diffère pas absolument, dans tous les cas et sous tous les rapports, de l'état de veille : ainsi, depuis la plus forte disposition au sommeil jusqu'à l'assoupissement le plus léger, et depuis celui-ci jusqu'au sommeil le plus profond, il n'y a point de démarcation sensible.

C'est entre ces deux extrêmes, c'est-à-dire entre l'assoupissement et le profond sommeil, que se manifestent des phénomènes dont quelques uns ont constamment fixé l'attention des philosophes. Nous ne parlerons d'abord que de ceux qui semblent résulter d'un exercice quelconque de la sensibilité et de l'intelligence.

Ces phénomènes se montrent, soit dans l'état de santé, soit dans les maladies: ce sont les rêves ou les songes.

Ils peuvent avoir lieu sans émission extérieure de la pensée, et sans mouvements en rapport avec leur sujet : c'est le plus ordinaire.

Avec émission de la pensée par la parole et non par le geste; sans mouvements et sans souvenirs relatifs aux discours que l'on a tenus pendant le sommeil, c'est ce que l'on appelle rêver tout haut.

Avec ou sans émission de la pensée, mouvements suivis et coordonnés comme dans l'état de veille, et qui semblent être en rapport avec le sujet du rêve, mais ne laissant aucun souvenir après le réveil : c'est le somnambulisme naturel, etc.

Les rêves et les songes, degrés divers du même fait, sont en général des fonctions mentales qui s'exer-

cent, sans *conscience* et sans *volonté*, sur des matériaux que fournit la mémoire, et dont le souvenir se conserve plus ou moins après le réveil.

Et en effet, ils ne peuvent pas être autre chose, puisque, pendant le sommeil, les fonctions sensitives spéciales sont suspendues, et que d'ailleurs les sens ne sont nullement en rapport avec les objets fantastiques que nous voyons en songe.

Cela ne veut pas dire que dans cet état nous n'éprouvions rien; nous ne sentions rien relativement à ces objets; la sensibilité intellectuelle et affective s'exerce d'elle-même, sur les choses imaginaires qui font le sujet actuel de la pensée, comme elle le fait dans l'état de veille sur les objets qui sont soumis à nos sens. Ainsi nous distinguons, nous comparons ‘ nous jugeons, nous affectionnons, nous prévoyons; en un mot, les fonctions intellectuelles s'accomplissent, non avec la même suite, non avec le même accord, non dans les mêmes conditions, mais par les mêmes procédés qu'avant le sommeil; aussi n'y a-t-il pas de démarcation naturelle entre certains rêves et le plus faible exercice normal de l'intelligence; car même en dormant nous ne perdons pas toujours d'une manière absolue le sentiment de l'état dans lequel nous sommes; et ce qui le prouve, c'est que nous cherchons à en sortir. C'est ainsi que dans quelques rêves pénibles ou désagréables, dans certains cauchemars, que nous avons déjà plusieurs fois éprouvés, nous nous efforçons avec plus ou moins de succès de nous éveiller, parce que nous avons le sentiment confus de la possibilité de nous soustraire, par le réveil, à la cause qui nous incommode ou à l'objet qui nous épouvante.

Du reste, on voit souvent des impressions profondes et durables, et même quelquefois des aliénations mentales, succéder immédiatement à des rêves effrayants.

Nous pouvons, tout éveillés, nous isoler des objets extérieurs par la pensée; faire abstraction du travail immédiat des sens, et nous livrer à des réflexions plus ou moins suivies, plus ou moins profondes, à des rêveries; mais, dans ce cas particulier, nous ne perdons pas entièrement la conscience de nos actes intellectuels, et nous pouvons juger du degré de réalité des rapports de nos pensées avec les choses extérieures; tandis que, dans le sommeil, nous prenons pour réel tout ce que la mémoire nous représente, et nous vivons en quelque sorte à notre insu dans un monde de notre création.

Ainsi, les rêves sont des opérations intellectuelles en dehors de l'action immédiate des sens et fondées sur la mémoire; la méditation, la réflexion, les rêveries, ne sont quelquefois pas autre chose en apparence; ce ne sont que les degrés divers d'un même fait: aussi lorsque les membres y sont disposés par la fatigue ou par d'autres causes, passons-nous immédiatement de la rêverie au sommeil et aux songes; mais alors il s'établit une différence essentielle entre ces états physiologiques; c'est que, comme nous venons de le dire, dans le premier, nous savons que nous ne dormons pas; nous conservons plus ou moins le sentiment de nos rapports avec les objets extérieurs et la conscience de la réalité des faits et des actes; nous pouvons encore soumettre à la volonté les mouvements qui, dans l'état ordinaire, s'exercent sous son influence; en un mot, le moral peut encore commander au phy-

sique, tandis que, dans un profond sommeil, toutes les fonctions de l'entendement s'exercent dans des conditions différentes : nous ne savons pas que nous dormons; nous n'avons plus le sentiment distinct de la réalité de nos rapports avec les objets extérieurs, ni la conscience de nos mouvements intellectuels ; ou du moins, si cela arrive, ce n'est que dans des cas très exceptionnels et bien près du réveil; les membres n'obéissent plus à la volonté; elle agit à vide en quelque sorte; car tout immobiles que nous sommes, nous croyons bien que nous voulons marcher, courir, fuir, et qu'en effet nous exerçons les mouvements qui se rapportent à ces actes. L'attention et la réflexion n'ont plus d'objet déterminé; l'esprit n'a plus de guide; l'association et la coordination des idées s'opèrent au hasard ou dans un ordre qui s'écarte à chaque instant de leurs conditions normales et de celles de notre existence; l'imagination qui s'exerce d'elle-même et sans frein, produit les contrastes les plus exagérés et les associations les plus bizarres; enfin par le défaut de conscience et de volonté appliquées à des objets réels, aucun mouvement, aucun acte ne s'exerce d'une manière vraiment facultative.

Mais ce qui nous semble difficile à concevoir, c'est que nous nous rappelons quelquefois très distinctement, très fidèlement, ce qu'en songe nous avons cru faire, dire, voulu faire ou voulu dire; en un mot, tous nos actes imaginaires et tous les motifs qui les déterminaient; tandis que, dans d'autres cas, il ne nous reste aucun souvenir des mouvements réels que nous avons exercés, et des paroles que nous avons fait entendre

pendant le sommeil : nous ne nous rappelons même pas que nous avons rêvé.

C'est que les rêves ou les songes, opérations mémoratives et intellectuelles, s'exercent hors de l'influence des sens, de la conscience et de la volonté; l'intelligence agit alors seule, par elle-même, sur les matériaux que lui fournit la mémoire; elle ne conserve au réveil que le souvenir de ses propres actes, et surtout dans le cas où ils se rapportent à des sujets assez graves pour nous affecter fortement.

Cependant, dira-t-on, lorsqu'il y a des mouvements réels exercés par des agents de la volonté, pourquoi se les rappelle-t-on moins que des pensées qui, en définitive, ne se rapportent qu'à des sujets imaginaires ?

Parce que ces mouvements ne sont pas des pensées, parce que les actes physiques ne comptent pour rien ou que pour peu de chose dans l'ordre intellectuel, sur lequel ils n'exercent qu'une influence éloignée.

Les mouvements les plus compliqués, lorsqu'ils sont naturels et instinctifs, ou rendus faciles par l'habitude, échappent bien plus aisément à l'attention que le plus faible sentiment intellectuel ou affectif.

Dans l'état normal, les besoins, les désirs les moins impérieux et le plus faible exercice de la volonté, suffisent pour donner le mouvement aux organes qui sont soumis à cette faculté : aussi dans l'état de veille, ne nous rappelons-nous distinctement que les mouvements et les discours qui se rapportent à des actes réfléchis ou exercés avec attention, c'est-à-dire qui ont exigé la coopération active de l'intelligence.

Si, à la fin du jour, on nous demandait les motifs de

tous nos mouvements et la suite de toutes nos pensées, nul ne pourrait le dire. C'est surtout dans l'enfance et dans la jeunesse que la mobilité est extrême et que la mémoire est dans toute sa fraîcheur : aussi est-ce l'âge des songes et du somnambulisme : il en coûte alors si peu pour parler et pour se mouvoir ! Observez les enfants, leurs jeux, leurs illusions, les motifs de leurs joies et de leurs chagrins, et voyez si tout cela diffère beaucoup de nos songes.

Dans un ensemble où tout est mobile, où toutes les parties, où toutes les causes physiques et métaphysiques agissent et réagissent incessamment à tous les degrés et de toutes les manières les unes sur les autres, on conçoit jusqu'à un certain point le désaccord entre les mouvements organiques et les mouvements intellectuels pendant le sommeil, qui, en définitive, n'est qu'un repos relatif nécessaire aux parties les plus fatiguées. Ce qui nous étonne, ce sont ces mouvements et ces actes qui, dans l'état de veille, ne s'exercent ordinairement qu'avec le concours de la conscience et de la volonté, et qui maintenant semblent s'accomplir d'eux-mêmes, et dans tous les cas, sans que nous en connaissions la cause et le motif. Mais notre surprise et notre admiration ne sont-elles pas produites par la rareté du fait, et par ce qu'on lui suppose de surnaturel, plutôt que par ce qu'il a de merveilleux en lui-même ? Nous agissons dans le sommeil sans en avoir le sentiment ni la volonté, et sans en conserver le souvenir ; mais combien de mouvements n'exécutons-nous pas pendant la veille sans y apporter beaucoup plus d'intention, ni d'attention, et sans en conserver plus de traces dans la mémoire !

Se mouvoir plus ou moins régulièrement, plus ou moins long-temps, sans conscience, sans volonté, et ne pas se le rappeler, c'est agir sans intelligence, et sous ce rapport, c'est être placé dans la classe inférieure des êtres vivants. S'il y avait quelque chose de merveilleux, il ne serait pas là, il serait bien plutôt dans l'exercice facultatif de la volonté, de la conscience et de la mémoire : de la volonté, qui, même dans ses manifestations les plus obscures, peut déterminer dans un grand nombre de nos parties solides des mouvements, soit séparés, soit simultanés, si réguliers, si prompts, si divers! de la conscience, qui déjà porte en elle-même un germe de prévoyance qui montre à la volonté ses moyens et son but : dernière condition sans laquelle elle ne s'exercerait pas, dans l'état de veille, avec plus d'ordre et d'activité que pendant les rêves ou les songes; de la mémoire enfin, qui seule est presque une intelligence, et qui même pendant le sommeil, nous ramène encore à la vie intellectuelle.

Encore une fois, les mouvements réguliers et continus que nous exerçons pendant le sommeil ne sont que le résultat d'habitudes et de la mémoire. Si nous ne nous les rappelons pas au réveil, c'est qu'ils n'ont rien coûté à notre attention active ou volontaire, ni à notre intelligence; c'est qu'il suffit de la volonté la plus faible la moins ressentie, d'une volonté passive si l'on peut dire, pour donner le mouvement à tous les organes qui lui sont soumis. Nous marchons, nous exerçons souvent nos membres de toutes les manières sans y penser, et le plus ordinairement il suffit que nous l'ayons une fois voulu pour qu'ils continuent d'agir sans que nous y pensions davantage; et de même pour l'émission de la

voix et de la parole : on rencontre très souvent des personnes qui parlent et qui gesticulent sans le savoir, et conséquemment sans le vouloir et sans se le rappeler.

Quant aux mouvements intellectuels entièrement fondés sur les produits de la mémoire, non seulement ils sont dégagés de l'influence des objets extérieurs et de l'action des sens, mais ils s'exercent sans conscience. Nous nous souvenons, mais nous ne savons pas encore que rien n'est présent à notre esprit que par souvenir ; nous réfléchissons, mais nous n'avons pas la volonté de réfléchir sur un sujet plutôt que sur un autre, ni d'éloigner de la pensée celui qui nous déplaît, et ne sachant pas qu'il est imaginaire, nous y attachons la même importance qu'à la réalité.

Cependant nous comparons, nous jugeons, nous voulons, nous prévoyons réellement ; c'est que le sentiment, l'intelligence et les fonctions de l'entendement, sont pour nous la réalité même ; c'est par là que toute vérité nous arrive et se confirme ; c'est que la mémoire est une conséquence des développements et de l'exercice de la sensibilité ; c'est qu'il est impossible que nous sentions avec intelligence, soit actuellement, soit dans le passé, soit dans l'avenir, sans exercer au moins quelques comparaisons et sans porter quelque jugement. Parmi les objets que présente la mémoire ou l'imagination pendant le sommeil, faites intervenir à l'instant même la conscience de l'état actuel, le sentiment du moi et de la nature véritable des rapports entre nous et le sujet de nos songes ou de nos rêves, l'illusion cessera tout-à-coup et ce sera le réveil.

Il y a pourtant dans les songes quelque chose de plus que des comparaisons et des jugements ; il y a

des associations d'idées, et quelquefois de l'invention dans ces histoires merveilleuses que nous imaginons pendant le sommeil.

Mais si, dans cet état de repos général, nos membres agissent quelquefois d'eux-mêmes, pourquoi l'esprit n'agirait-il pas également? A-t-il moins d'activité, moins de force inhérente? N'est-ce pas, dans l'état normal, la volonté qui commande aux organes des mouvements extérieurs?

Pourquoi dans le sommeil l'esprit ne se commande-t-il pas à lui-même? C'est parce qu'il n'a pas la conscience de ses actes; c'est que dans cet état il ne sent pas distinctement les rapports entre les sujets de la pensée.

L'esprit, essentiellement mobile, n'est pas toujours également actif, il se repose lorsqu'il perd la volonté d'agir et la finesse du sens intime. Son travail est dans l'action volontaire, et dans le sentiment de la volonté qui détermine cette action: il n'est donc vraiment et complétement actif que lorsqu'il se connaît agissant et voulant agir.

Ainsi dans son repos même, l'esprit a ses mouvements et un certain degré d'indépendance. Mais pendant la veille, sommes-nous toujours bien sûrs de la réalité des objets de nos sensations, des sujets de toutes nos pensées? Voyons-nous toujours et de tout point la vérité tout entière? Non.

La vie sous quelques rapports est un songe, parce que nous n'avons pas la science de toutes choses; parce que n'étant pas complétement maîtres de notre volonté, nous n'avons pas la liberté absolue; enfin, parce que, malgré notre prévoyance, presque toujours

trop faible, les événements nous commandent et nous entraînent. Les liens qui nous rattachent à la vie universelle ne dépendent pas de nous.

L'état de sommeil n'est pas le seul pendant lequel l'esprit agisse hors de l'empire, de la volonté, de la conscience, du bon sens et de la raison ; les diverses modifications du délire sont aussi l'absence du sens commun sur quelques points de l'intelligence. Mais ici, il est difficile de poser des limites entre la santé et l'état morbide, puisque la colère même est une courte folie, et que si l'on examinait sévèrement tous nos actes intellectuels et affectifs, on verrait que, surtout dans la jeunesse, un grand nombre ne sont guère plus raisonnés ni plus raisonnables que ceux qui s'opèrent dans le délire ou pendant le sommeil ; et, encore une fois, si à tout âge on tenait un compte exact de nos erreurs et de toutes nos illusions, il faudrait considérer toute notre vie comme un songe.

Il y a des cas où des troubles de l'intelligence dépendent évidemment de l'altération matérielle des organes et des tissus, mais il en est d'autres, non moins nombreux, où il serait difficile de prouver que les lésions organiques soient pour quelque chose dans la production des troubles fonctionnels. Ainsi, par une cause quelconque, un individu éprouve une inflammation du cerveau ou de ses enveloppes, il y a du délire, et l'on ne peut contester l'influence du physique sur le moral. Un autre éprouve une terreur subite ou reçoit brusquement une nouvelle fâcheuse ; sa tête se perd à l'instant même. Comment, dans ce dernier cas, pourrait-on supposer que les organes soient lésés dans leur texture ? Comment une idée ou une pensée commu-

niquée par le moyen des signes ou de la voix, pourrait-elle changer ou altérer sur-le-champ la composition des parties solides, avec lesquelles elle ne peut jamais se mettre en rapport immédiat ?

Aucune lésion organique ne peut s'opérer spontanément, que par une suite de mouvements de même nature, plus ou moins compliqués, plus ou moins rapides, mais non pas instantanément. On voit de violentes perturbations morales exercer leur influence sur toutes les parties de l'organisme, et même sur le système pileux, puisque dans quelques cas semblables, les cheveux blanchissent très promptement; mais cela ne se fait pas à vue d'œil : aucune lésion matérielle ne parvient tout-à-coup à son point extrême comme il arrive quelquefois dans le délire.

Les mouvements intellectuels doivent, comme les mouvements organiques, avoir un ordre et une succession convenables. Toutes les fois qu'ils sont trop rapides et irréguliers, ils se troublent spontanément ; mais si ce trouble est porté jusque dans les parties solides, ce n'est qu'indirectement ou médiatement, et l'altération matérielle, si elle arrive, n'a lieu dans tous les cas que d'une manière plus lente, également successive, et à l'aide de nombreux intermédiaires; elle est bien loin d'avoir cette rapidité foudroyante qui jette à l'instant même l'homme le plus intelligent et le plus habituellement calme dans la stupeur la plus profonde, ou dans l'exaspération la plus désordonnée : c'est que les actes métaphysiques s'exercent avec une tout autre promptitude que les mouvements organiques. Il faut du temps pour que des parties solides se dilatent et se resserrent, pour que des matériaux soient éliminés et

que d'autres les remplacent, mais il ne faut qu'un instant indivisible pour qu'une pensée porte la confusion, le trouble et le désordre dans toutes les fonctions nerveuses.

Ainsi donc, s'il est vrai que le physique agit sur le moral, il n'est pas moins évident que le moral réagit sur le physique : tout, en définitive, vient de là et y retourne. Comment cela se fait-il ? nous l'ignorons. Mais l'action du moral sur le physique est-elle une chose moins certaine et plus merveilleuse que l'effet contraire ? « Les vrais ressorts de notre organisation, dit Buffon (1), ne sont pas ces muscles, ces veines, ces artères, ces nerfs que l'on décrit avec tant d'exactitude et de soin ; il réside, dans les corps organisés, des forces intérieures qui ne suivent point du tout les lois de la mécanique grossière que nous avons imaginée et à laquelle nous voudrions tout réduire. »

La matière organisée et animée agit sur le moral ; sans doute, et cela doit être, puisque c'est au moyen de l'organisation que la cause nerveuse, la sensibilité et l'intelligence se forment et se développent. Mais qu'est-ce que cela prouve absolument ? Sous quelle influence s'est formé et se maintient cet organisme ? Sous l'influence d'un principe vital ? Ce principe est-il matériel ? Sous quelle influence s'exercent les mouvements instinctifs et volontaires des animaux ? sous l'empire de lois générales et sous celui d'une propriété ou d'une faculté intellectuelle, la volonté. La volonté est-elle une chose matérielle ?

(1) *Histoire naturelle de l'homme.*

———

Continuation du même sujet.

Les rêves, les songes, le somnambulisme naturel et tout ce qui s'exerce hors de l'empire de la conscience et de la volonté raisonnée, nous offrent l'exemple de l'état passif, de tous les actes intellectuels et affectifs auxquels on donne généralement le nom de facultés. Ce n'est pas que dans quelques uns, dans les songes, par əxəmple, il n'y ait quelque chose qui se rapporte à la conscience et à la volonté; car nous croyons en songe distinguer et vouloir, et nous rapportons ces actes à nous-mêmes; nous imaginons un monde extérieur en rapport avec ce qui nous reste du sentiment de notre propre existence. Mais, dans ce cas, cette conscience et cette volonté n'ont en elles-mêmes rien de réel, et ne s'appliquent qu'à des objets imaginaires, Et pourquoi cela? C'est parce que tous les agents de l'intelligence ne sont pas réunis, ne s'exercent pas dans une même tendance et dans un même but; c'est que le témoignage actuel des sens ne contribue pas effectivement et immédiatement à former le sentiment de l'existence intérieure et extérieure; c'est que la conscience ou le sens intime est lui-même dans un demi-sommeil.

Or, si le sentiment de l'existence n'est pas tout entier dans les sens, il n'est pas non plus tout entier dans la pensée; et si nous pouvons, avec toute vérité, dire avec Descartes : *Je pense, donc j'existe,* c'est que nous ne sentons pas seulement notre pensée en *général*, mais aussi les rapports actuels et réciproques des actes intellectuels qui composent cette pensée, ainsi que

ceux de l'intelligence avec nos sens et avec les objets extérieurs. Sans cette connaissance du présent, sans cette notion actuelle, physique et morale, l'idée de l'existence ne reposerait que sur le passé et sur l'avenir; or, le passé comme l'avenir, sans le présent, n'est qu'un songe.

En dernière analyse, rêver, c'est exister, vivre et penser; mais il y a autant de différence entre les rêves et la pensée qui s'applique aux objets présents et réels, qu'entre les idées sensibles et les idées générales; et si nous pouvons sentir actuellement sans exercer notablement et volontairement la pensée, à plus forte raison pouvons-nous, au moyen de la mémoire et de la prévision, penser sans exercer *actuellement* le moindre mouvement sensitif spécial.

Ici se montre encore la prééminence de l'esprit sur la matière sensible et sur les sens. Et en effet, nous ne pouvons pas *absolument* sentir matériellement, sans réveiller ou sans exciter la pensée à un degré quelconque; car la plus légère impression, si elle n'est pas éprouvée pour la première fois, si elle n'a pas été oubliée, ou même sans ces conditions, détermine nécessairement une comparaison et un jugement; mais encore, quand même ces actes intellectuels ne seraient fondés que sur le sentiment des rapports entre l'objet et nous, êtres vivants et sentants, ce serait au moins déjà le premier degré de la pensée, et les sens n'agiraient pas seuls, tandis que dans les rêves et dans tout ce qui vient de la mémoire, il n'y a aucun travail actuel, aucune action immédiate des sens, aucun sentiment de rapports réels et effectifs; la pensée agit et s'exerce d'elle-même, fondée seulement sur la pro-

priété mémorative, et sur les actes de l'imagination qui dérivent immédiatement de cette propriété. Dans ce cas, la combinaison des idées, leur association, est toute spontanée, tout instinctive; car elles sont, autant que possible, détachées de tout ce qui leur sert de base et de lien dans le présent, dans le positif, dans la réalité matérielle.

Les sens ne s'exercent que sur le présent et sur les corps; la pensée s'exerce non seulement sur le travail des sens, mais sur la pensée même, dans le présent, dans le passé et dans l'avenir. Les rêves et les songes sont l'exercice de la pensée sur des matériaux que lui fournit la mémoire, avec toutes les conséquences qui peuvent résulter d'une réunion et d'une succession d'idées; mais sans conscience ou du moins sans activité de conscience, et dès lors sans ordre constant et déterminé, autre que celui qui peut résulter de la nature même des choses, de l'habitude ou du hasard, c'est-à-dire, de causes qui ne dépendent pas de notre volonté et qui ne la guident pas.

Mais quel est le guide de la volonté? c'est le savoir. L'instinct lui-même, quelle que soit son origine, est fondé sur la science, sur une prévoyance merveilleuse qui dirige à son insu l'être vivant dans les actes les plus importants de son existence. Sentir, distinguer, affectionner ou vouloir, se souvenir et prévoir, sont les attributs essentiels de l'être intelligent; leur réunion forme cet ensemble auquel la plupart des philosophes donnent les noms d'entendement et de volonté: tous conduisent au savoir.

Nous avons dit tout-à-l'heure que l'esprit n'est vraiment et complétement actif que lorsqu'il se connaît

agissant et voulant agir; mais cela ne suffit pas encore pour le bon sens et pour la raison; il faut qu'il soit éclairé, qu'il juge les rapports qui s'établissent entre lui et les objets ou les sujets sur lesquels il agit, qu'il en distingue la réalité, si ce sont des faits, et la justesse, si ce sont des pensées. Il faut donc qu'il connaisse, d'abord relativement à nous, la nature de ces choses; comment et combien elles diffèrent entre elles et de nous-mêmes; en un mot, il faut qu'il connaisse le moi, le non-moi et les rapports réciproques.

Ce ne sont donc pas les idées, ni le jugement, ni la réflexion, ni la volonté, ni la mémoire, ni la prévision, qui manquent au travail intellectuel pendant le sommeil; c'est la conscience, c'est la connaissance de notre état physiologique actuel; c'est le sentiment intime et vrai, du rapport qui existe entre nous et les objets ou les sujets de nos pensées. Ainsi, nous voyons en songe des êtres divers; nous jugeons de leur différence ou de leur ressemblance, du plaisir ou de la peine qu'ils nous font éprouver; nous cherchons à les atteindre, à les conserver ou à les fuir; tous ces mouvements intellectuels et affectifs sont vrais; nous les éprouvons réellement; mais les objets qui les déterminent ou auxquels ils s'appliquent ne sont pas ce que nous les jugeons; nous les croyons présents, ils sont absents; nous imaginons qu'ils exercent actuellement sur nous, ou que nous exerçons sur eux une influence que rien ne prouve; en un mot, nous croyons, pendant le sommeil, voir et sentir des objets réels pour tout le monde, tandis que nous ne voyons et ne sentons que nos propres idées.

L'exercice des fonctions intellectuelles pendant le

sommeil diffère donc du même fait pendant la veille en ce point principal : c'est que nous n'avons pas le sentiment ou la conscience de notre état ni de nos rapports. D'où il suit que, n'ayant aucun doute sur la réalité des objets que nous voyons en songe, ni sur celle de nos actes, ni sur la justesse de nos pensées, nous ne conservons ni la volonté ni le pouvoir de chercher la vérité, soit par le témoignage des sens, dont les organes partagent le repos général, soit par le travail de l'intelligence, qui, de son côté, n'ayant plus à sa disposition la source des preuves matérielles ou sensibles sur lesquelles elle se basait auparavant, reste abandonnée à tous les caprices de l'imagination.

Et en effet, du moment où nous n'apportons plus dans l'association et dans la coordination des idées le concours de cette volonté active et attentive, qui, dans l'état de veille, change en facultés tous les mouvements sensitifs, intellectuels et affectifs, exercés sous son influence, l'esprit n'a plus de force, l'imagination n'a plus de frein.

Ainsi, dans le sommeil, la faiblesse et les écarts de l'esprit et du jugement viennent d'ignorance; mais cette ignorance vient elle-même du repos des sens, pendant que l'esprit agit encore par lui-même, bien que sans attention *facultative*, sans volonté raisonnée, sans activité de conscience; car aussitôt que les sens se réveillent, ils nous rappellent au sentiment distinct de l'existence. Ici les sens jouent le premier rôle, non comme juges, mais comme témoins.

Dans d'autres circonstances, comme dans le délire, par exemple, bien que les sens puissent, dans quelques cas, conserver l'intégrité de leurs fonctions, nous nous

trompons également, parce que, ne tirant pas de leur témoignage des conséquences légitimes, nous ne distinguons plus la nature des rapports des objets, soit entre eux, soit relativement à nous : c'est alors l'intelligence qui se trouble et le jugement qui porte à faux.

En définitive, c'est dans la nécessité d'alternatives de mouvement et de repos, condition qui semble être une loi de la nature, que l'on trouve la raison des actes si divers que nous exécutons quelquefois pendant le sommeil.

D'un autre côté, c'est dans le défaut d'accord, dans l'exercice des fonctions des organes des mouvements volontaires, et dans celui des sens et de l'entendement, qu'il faut chercher la cause immédiate de l'irrégularité de ces actes; et, pour dernière généralisation, c'est dans la faiblesse naturelle de l'esprit, dans notre ignorance, dans le repos du sens intime, de la conscience, tandis que l'imagination travaille, qu'on aperçoit la source de la plupart de ces illusions, de ces erreurs, qui font justement comparer la vie à un songe, et qui laissent toujours quelques grains de folie, même dans des têtes que nous croyons pleines de raison et de bon sens.

IV

Cogito, ergo sum.

Que Descartes ait voulu faire un syllogisme, et il s'en défend (1), ou qu'il ait voulu énoncer simplement une proposition générale, cette difficulté, si c'en est une, ne nous arrêtera pas; car bien que cet axiome ait donné lieu à de longues et nombreuses discussions, sa valeur nous paraît incontestable.

Je pense, donc je suis.

Si nous n'existions pas nous ne penserions pas. Mais est-ce parce que nous pensons que nous existons?

Non; car, en thèse générale, l'existence n'est pas une conséquence nécessaire de la pensée dans l'être existant. Tout ce qui existe ne pense pas; mais tout ce qui pense existe.

Nous disons que l'existence n'est pas une conséquence nécessaire de la pensée *dans l'être existant*. Cependant l'existence, dans certaines conditions d'ordre et sous certaines formes, est la conséquence nécessaire d'une pensée primitive; mais cette pensée ne vient pas de l'être créé, organisé, vivant, elle vient de l'être organisateur ou créateur.

Quoi qu'il en soit, la pensée est quelque chose de plus que la simple existence; c'est le résultat et la preuve de beaucoup de choses ajoutées à cette existence; c'est l'existence dans les conditions les plus nombreuses et les plus élevées, dans les rapports les plus multipliés et les plus étendus.

(1) *Réponses aux secondes objections.*

Cogito, ergò sum, ne signifie donc pas seulement j'existe, mais j'existe dans les conditions d'un être organisé vivant, intelligent et pensant, qui a la conscience de ses actes et de sa pensée, et qui par cette pensée se prouve à lui-même son existence.

Dans ce cas, tout ce qui est fait, senti, distingué, affectionné, existe d'une manière quelconque, soit pour les sens, soit pour l'esprit; soit pour les sens et l'esprit en même temps, soit enfin pour l'esprit seul, et prouve l'existence d'une cause qui l'a produit. Mais cette preuve est toute dans la pensée, car rien n'est prouvé que par l'esprit et pour l'esprit.

Ainsi, *cogito, ergò sum*, considéré sous les formes syllogistiques, est un dernier argument qui renferme en lui seul, non seulement la preuve de l'existence de l'être pensant, mais la preuve, pour lui-même, de tous les modes d'existence qu'il peut parvenir à connaître. C'est un argument *à fortiori*, c'est comme si l'on disait: j'ai vécu vingt ans, donc j'en ai vécu dix; je puis marcher et courir, donc je puis me mouvoir. *Je pense*, donc j'existe, je vis dans les conditions les plus développées, les plus élevées de l'existence.

Voyons maintenant si cette preuve de l'existence individuelle ne prouve pas en effet l'existence des êtres en général.

Tout existe; ce qui est, *est*. Tout ce qui, par soi même, éprouve des modifications dans son être, existe relativement à lui-même; tout ce qui en fait éprouver à d'autres existe relativement aux choses sur lesquelles il agit. Ce qui n'est soumis à aucune action, ce qui n'agit ni sur soi-même, ni par soi-même, ni sur quelque chose, n'existe pas; l'action, le mouvement éprouvé,

reçu ou donné, est donc la condition nécessaire de l'existence.

Tout ce qui existe peut donner d'une manière quelconque, soit directement, soit indirectement, soit séparément, soit collectivement, des preuves de son existence.

Quelles sont les conditions nécessaires pour que ces preuves se manifestent.

Il faut que l'être existant agisse sur des êtres sentants et pensants ; il faut que par ses propriétés, générales et particulières, il exerce leur sensibilité et qu'il puisse être saisi par leurs pensées ;

Qu'il exerce leur sensibilité, parce qu'elle contient et transmet au centre commun les matériaux de la pensée ;

Qu'il soit saisi par la pensée, parce qu'elle renferme le sentiment distinctif et affectif, et en définitive le jugement, sans lequel les moyens d'arriver à la preuve ne serviraient à rien, ne détermineraient ni la conviction ni la certitude.

Mais la preuve peut-elle être acquise et jugée comme preuve, par tous les êtres sentants et intelligents ? Non, car tous les êtres sentants et intelligents ne connaissent pas leur sensibilité ni leur intelligence ; tous n'en ont pas la conscience, et dès lors ne peuvent ni la fortifier ni l'éclairer par le raisonnement.

Elle ne peut être acquise et jugée que par les êtres sentants et intelligents qui ont la conscience de leur sensibilité et de leur intelligence, c'est-à-dire qui, se connaissant sentants et pensants, veulent sentir une chose plutôt qu'une autre, et veulent exercer leur pen-

sée sur un sujet plutôt que sur un autre. Quant à ceux qui n'ont pas cette faculté, ou ils ne connaissent leur existence, leur individualité, le *moi* et *le non-moi* que par instinct, ou ils ne le connaissent pas du tout.

C'est donc, en dernière analyse, dans l'intelligence, dans l'esprit, dans la pensée réfléchie avec conscience et volonté, qu'est la manifestation et la preuve complète de toute existence, de toute vérité. S'il n'y avait pas d'êtres intelligents et pensants dans ces conditions, à quoi serviraient les autres existences? Qui les connaîtrait? Qui les prouverait? Qui sentirait les beautés de la nature si nul regard ne pouvait les atteindre? Qu'y a-t-il de plus vrai et de mieux prouvé que ce qui est vrai pour tout le monde, et confirmé par toutes les preuves physiques et morales?

Tous les êtres donnent, soit directement, soit indirectement, la preuve de leur existence, et cette preuve est dans leur coopération aux mouvements généraux, dans leurs propres mouvements et dans ceux qu'ils déterminent chez d'autres êtres; mais toutes les preuves comme tous les faits ne sont pas à la portée de nos moyens d'investigation, la plus grande partie leur échappe, surtout en ce qui touche aux objets matériels; et nos sens, qui ne peuvent agir que sur certains corps, à certaines distances, dans certaines conditions, ne sont trop souvent que des moyens insuffisants ou infidèles. Mais la pensée vient à leur secours, et non seulement elle en corrige la faiblesse ou les erreurs, mais elle va même beaucoup plus loin; car par la prévoyance, qui est son dernier élan, et par les procédés logiques qui s'y rapportent, elle parvient à sentir, nous ne dirons pas les caractères et les modes parti-

culiers d'existence, mais l'existence, *en général*, d'une infinité de choses qui n'ont pas encore été soumises à nos agents matériels et sensitifs d'investigation, ou qui, par leur nature, se trouvent bien au-delà des limites qu'il leur est permis d'atteindre. Enfin comment se formerait la pensée en général, si aucune idée des êtres qui ne sont pas nous ne contribuait d'abord à la produire?

La pensée nous prouve donc non seulement notre propre existence, mais celle de tout ce qu'elle peut atteindre hors de nous, et de tout ce qu'elle peut former ou produire en nous par elle-même.

Sans l'esprit on ne concevrait ni la possibilité ni le but de la création. Tout ce qui est réglé et coordonné n'existe donc en définitive que par l'esprit et pour l'esprit.

Si Descartes eût dit : J'agis ou je sens, donc je suis ; on aurait pu lui demander : Qui vous prouve la vérité, la réalité de vos actions et de votre sentiment ? Tout n'est pas dans le mouvement et dans la sensibilité ; est-ce assez d'agir et de sentir pour affirmer sa propre existence? Combien d'êtres agissent et sentent sans savoir ce que c'est que d'agir et de sentir ! Mais il a dit : *Je pense ;* or l'affirmation de la pensée par l'être intelligent suppose nécessairement le mouvement, la sensibilité, la pensée, et le sentiment de chacun de ces actes. Le sentiment réfléchi de la pensée est donc la preuve de la pensée par elle-même ; c'est le jugement universel : du moment où je sens que j'existe, je me le prouve par cela même que je le sens ; et de même de chacun de nous. C'est donc le consentement unanime de l'esprit humain.

C'est la pensée qui coordonne; c'est elle qui conçoit l'ordre et qui l'établit; c'est elle qui donne les formes régulières. Qu'est-ce que la création, si ce n'est un changement de combinaisons et de formes dans un ordre constant et déterminé?

C'est donc la pensée qui donne la vie par le moyen des formes et de l'organisation. Et si l'on considère les variétés infinies des créations organisées, les besoins, les penchants, les goûts, les dispositions qui, dans l'état normal, se rattachent nécessairement et constamment à chacune d'elles, et qui déterminent leurs moyens d'existence, de relation et de propagation; si l'on observe l'accord, l'harmonie, la convenance qui, dans un mouvement perpétuel, règne entre toutes les parties des êtres vivants, et enfin entre tous les composants connus de cet ensemble prodigieux que nous appelons le monde et l'univers, peut-on douter de l'existence d'une pensée suprême?

Du reste, ce n'est plus une question maintenant pour les hommes éclairés, et le titre de la troisième méditation de Descartes: *Sur l'existence de Dieu*, placé dans un traité de philosophie, serait très peu convenable aujourd'hui; car il est inutile de chercher à prouver ce que personne ne peut raisonnablement contester.

C'est donc par la pensée que nous prouvons à nous-mêmes le moi et le non-moi, c'est-à-dire l'existence de ce qui est nous, et celle de ce qui n'est pas nous, de tout ce que nous pouvons sentir, concevoir et connaître; c'est que la propriété distinctive est le principe et la base de la faculté de penser. Or, l'action de distinguer renferme implicitement la comparaison et le jugement; c'est l'exercice de l'intelligence qui se ma-

nifeste, soit après celui des sens, soit de lui-même, sur des idées qui se représentent à l'esprit : c'est déjà la pensée.

Distinguer, dans son acception la plus simple, c'est sentir quelque chose, c'est reconnaître l'existence de cette chose ; sentir des différences, c'est distinguer plusieurs choses ou plusieurs parties d'une même chose ; affirmer plusieurs différences ou plusieurs modifications de l'être, c'est reconnaître plusieurs existences ou plusieurs modes d'existence.

La différence prouve donc l'existence ; si nous ne sentions pas de différence entre nous et ce qui n'est pas nous, nous ne sentirions pas notre existence particulière ou individuelle : le moi et le non-moi se prouvent donc l'un par l'autre.

Mais il faut observer que, dans l'ordre naturel des faits, nous acquérons la preuve de l'existence des objets extérieurs avant celle de la nôtre. C'est que, dans les premiers temps qui suivent la naissance, nous avons beaucoup plus de sensibilité matérielle, si l'on peut dire, que d'intelligence ; la pensée ne se réfléchit pas encore sur elle-même, et l'attention se porte, de préférence, sur les objets extérieurs, vers lesquels les sens la dirigent incessamment. Nous n'acquérons d'abord que des idées sensibles, et le retour de l'esprit sur lui-même, la réflexion sur nos actes intellectuels ne vient que plus tard.

Ce qui, sous ce rapport, a lieu pour les individus, peut s'appliquer aux nations : à mesure qu'elles s'accroissent et se civilisent, elles se livrent aux beaux-arts, à la poésie, et en général à tout ce qui parle aux sens et à l'imagination ; leurs mouvements intellectuels

sont d'abord tout excentriques, et ce n'est qu'après avoir acquis un nombre suffisant d'idées, après avoir combiné ces idées d'une infinité de manières, qu'elles reportent l'attention et la réflexion sur elles-mêmes, sur les actes de l'intelligence, et sur les causes premières de ces phénomènes merveilleux qui caractérisent la vie.

Quant aux idées qui se rapportent à l'Être suprême, elles ne sont d'abord que le résultat de mouvements instinctifs; car après avoir élevé des autels aux objets les moins dignes d'adoration et de culte, les hommes, plus éclairés, cherchent encore long-temps des bases et des preuves à leur croyance, dans les idées sensibles, dans l'observation des objets extérieurs, dans la contemplation des grands phénomènes de la nature, et dans l'ordre universel, qu'ils ne font qu'entrevoir, plutôt qu'en eux-mêmes.

Ce n'est qu'au plus haut degré de la civilisation et du développement de l'intelligence que l'on parvient à trouver, dans cette intelligence même, les motifs de croyance et les moyens de certitude qui confirment tous les autres: aussi ce n'est pas sans raison que tant d'hommes, justement célèbres, se sont livrés avec une ardeur, un dévouement et une abnégation admirables, à l'étude des phénomènes psychologiques; c'est que, malgré les illusions et les erreurs inévitables qui s'attachent à de semblables recherches, on entrevoit partout que la plus élevée, la plus belle de toutes les sciences doit être celle de l'entendement humain.

Cependant les progrès sont lents et difficiles, et de même que tous les individus n'ont pas des dispositions suffisantes, ou ne vivent pas assez long-temps pour ac-

quérir la maturité de l'esprit et l'expérience de la vie, dans les conditions relatives où ils se trouvent placés, de même aussi toutes les nations n'ont pas dans leur organisation sociale, ou dans leurs conditions matérielles de nombre et de position, les moyens de se maintenir et d'arriver au point le plus élevé de la civilisation et des lumières, relativement à leur époque. Les unes se détruisent d'elles-mêmes par des révolutions, par des troubles intérieurs plus que par la conquête; d'autres arrivent promptement à la vieillesse et à la décadence, par l'affaiblissement graduel de leur activité, de leur énergie, de leurs forces intellectuelles; mais surtout, et l'antiquité nous en offre de nombreux exemples, par le défaut de principes moraux et religieux solidement établis.

Il y a donc bien des causes qui retardent les progrès de l'esprit humain; et parmi ces causes, les plus puissantes et les plus actives sont en lui-même.

La première de toutes, est le défaut d'idées acquises; car la comparaison, le jugement, le raisonnement, sont d'autant plus faibles, ont des bases d'autant moins solides qu'elles sont plus étroites, c'est-à-dire que nous connaissons moins complétement, non seulement les objets et les sujets auxquels ils s'appliquent, mais les rapports de ces objets entre eux et relativement à nous.

La seconde est la faiblesse naturelle de l'esprit dans ses premiers développements; mais surtout cette suffisance, cette présomption, qui nous abuse incessamment sur l'importance de nos propres lumières, sur la valeur de nos opinions et sur la rectitude de notre jugement.

La troisième est le défaut de principes ou l'imperfec-

tion des méthodes. La nature et notre imagination nous font éprouver à la fois, et nous présentent une infinité de sensations et d'idées de toute espèce : tout est confondu d'abord; elle nous laisse le soin de classer et de coordonner. Il nous faut donc distinguer, reconnaître et juger toutes les différences et toutes les convenances : de là presque autant d'erreurs à subir que de vérités à signaler; de là, des tentatives, des essais innombrables, au moyen desquels nous n'arrivons bien souvent à connaître les choses qu'après avoir appris tout ce qu'elles ne sont pas. Toutefois, l'esprit agit encore avec assez d'assurance et de justesse, tant qu'il ne s'exerce que sur un petit nombre d'idées simples et particulières; mais aussitôt qu'elles se multiplient et qu'il en a généralisé un certain nombre, il faut qu'il s'arrête, qu'il avise, et le plus souvent, qu'il recommence.

Enfin d'autres obstacles naissent tout à la fois de la nature des idées, de la faiblesse, de l'intelligence, de l'imperfection de nos méthodes, de l'exagération et de l'absolutisme des opinions et des systèmes.

Et par exemple, tout ce que nous pouvons connaître se rapporte à la matière ou à l'esprit; peut être soumis à l'action des sens où aux investigations de l'intelligence; d'où il suit que le matérialisme et le spiritualisme se retrouvent au fond de tous les systèmes philosophiques.

Toutes les sciences humaines peuvent donc se résumer en sciences physiques ou naturelles qui se rapportent aux corps, et en sciences métaphysiques, qui, au fond, ne sont pas moins naturelles, mais se rapportent plus spécialement aux choses qui sont

du domaine de l'esprit, c'est-à-dire que nous ne pouvons connaître que par le travail de l'intelligence.

Or voici en résumé, et à cet égard dans tous les temps comme en toute chose, la marche ordinaire de l'esprit humain. Il acquiert d'abord des idées et des matériaux dans l'ordre physique ; lorsqu'il en possède un certain nombre il se hâte de les coordonner, de les systématiser ; et au moyen de ce qu'il sait, il cherche l'explication de ce qu'il ne sait pas. C'est un premier travail dans lequel il s'élance, quelquefois tout-à-coup, bien au-delà des bornes de la réalité. Mais bientôt il s'arrête, il examine, il doute ; il s'aperçoit enfin que la plupart des choses qui lui ont semblé vraies dans la spéculation se trouvent fausses dans la pratique.

Il recommence donc, il revient à l'application des sens, à l'observation, aux expériences, et par ces moyens reprend de nouvelles forces, corrige ses erreurs, et découvre de nouveaux faits qui, à leur tour, serviront de base à de nouveaux systèmes : et ainsi de suite, en agissant toujours de la même manière, jusqu'à ce que la vérité soit tellement connue, tellement évidente, qu'elle n'ait plus besoin d'autres preuves.

L'esprit agit donc ainsi, non d'une manière égale et mesurée, mais par secousses, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, de telle sorte que, sur les questions importantes et difficiles, les savants se divisent presque toujours en plusieurs partis dominés par les prétentions les plus exclusives et les plus absolues.

C'est ainsi que les matérialistes accordent tout aux sens et à la matière, tandis que les spiritualistes, au contraire, voient tout dans l'esprit, et, en principe, font

de l'esprit et de la matière, deux choses essentiellement et *absolument* différentes.

Mais, en dernière analyse, les mots *esprit* et *matière* ne sont que des termes abstraits; et en réalité ou scientifiquement, la matière et l'esprit sont inséparables. Il n'y a point de sciences physiques sans métaphysique, point de métaphysique sans aucun rapport avec la physique. Nous distinguons d'abord les phénomènes principaux, nous les séparons pour les étudier plus facilement ; mais à mesure que les faits se multiplient et se rapprochent, les grandes divisions s'effacent, les incompatibilités disparaissent, et les démarcations ne restent plus dans la théorie que comme des points d'appui, qui doivent perdre incessamment la confiance absolue ou trop exclusive qu'ils avaient obtenue jusque là.

Citons pour exemple quelques arguments basés sur les principaux systèmes philosophiques relativement à la source et à l'origine des idées.

Les dispositions éloignées, les propriétés qui conduisent à la faculté de penser, ont leur origine et leur cause *première* dans une intelligence suprême; c'est donc, en définitive, de cette intelligence que nous viennent les idées, et particulièrement les idées abstraites, qui n'ont aucun rapport de nature avec les sensations. Voilà ce que peuvent dire les idéalistes ou les spiritualistes.

Oui; mais les idées, de quelque nature qu'elles soient, ne se développent et ne se manifestent que par le moyen de l'organisme, de la sensibilité, de l'instinct et du travail intellectuel. Aucune idée, aucune repré-

sentation objective ou subjective, ne vient donc *immédiatement* de la cause première.

Mais, dit-on alors, si aucune idée ne nous vient immédiatement de la cause première, si pour que les idées se forment, se développent et se manifestent, il est besoin d'un organisme et d'appareils sensitifs, c'est que toutes les idées nous viennent des sens, par les sens ou par le moyen des sens : c'est le sensualisme ou le matérialisme.

Ici, la difficulté vient d'abord du point où l'on considère la question, et ensuite du mot *idée*, terme abstrait, que l'on applique indifféremment à tous les mouvements sensitifs et intellectuels un peu compliqués, bien que, dans son acception vulgaire, il se rapporte plus particulièrement à ce qui forme une image distincte dans l'esprit. Mais tout ce qui est du ressort de l'entendement peut former image, soit d'un fait matériel, soit d'une pensée, soit même des conceptions les plus abstraites; autrement elles ne se placeraient pas dans la mémoire, elles ne seraient pas représentées. D'un autre côté, les idées même les plus simples, les plus élémentaires, ont besoin d'un certain degré d'instinct et d'intelligence pour se former et pour se manifester par des actes.

On peut donc répondre que la vérité tout entière n'est dans aucune de ces opinions; que l'organisme étant une machine de composition et de formes constantes, dans chaque espèce; très compliquée, surtout chez les êtres les plus intelligents; destinée à remplir des fonctions, à exécuter des actes qu'elle exerce incessamment, est déjà le produit incontestable d'une pensée; que cette pensée, qui précède

et qui dirige tout, doit être regardée comme faisant partie des lois de la création, comme la condition essentielle, le principe de l'existence, de la vie de chacun et de tous; qu'elle ne se borne pas à la formation de l'organisme, et que, sous les noms de sensibilité et d'instinct, elle se continue dans toutes les combinaisons organiques, dans toutes les fonctions, dans tous les actes, et jusque dans les derniers mouvements intellectuels, et l'on citera les animaux, qui, avant d'avoir exercé leur sens sur l'objet qui leur convient, le cherchent, le distinguent, le choisissent, et se meuvent à cet égard de tout point mieux que s'ils étaient dirigés par le raisonnement humain.

On citera l'homme, qui, bien que spécialement conduit par son intelligence, par son esprit, et par ce que l'on appelle sa *raison*, ne conserve pas moins les principales dispositions instinctives qui l'attachent à la vie animale, et les manifeste en même temps que celles qui forment les caractères métaphysiques particuliers de son espèce.

Enfin, et pour dernier argument, on citera les souvenirs, qui ne sont pas des actes sensitifs immédiats, mais qui donnent encore l'idée des sensations longtemps après qu'elles sont accomplies; la prévision, qui donne l'idée avant les sensations, mais surtout ces idées abstraites, ces généralisations extrêmes, qui s'éloignent tellement de l'ordre physique, que c'est à peine si l'on peut consentir à leur reconnaître quelque réalité.

Que doit-on conclure de tout cela?

Qu'il faut chercher tous les moyens d'acquérir des lumières, et se défier surtout de son propre jugement;

Que l'on ne doit adopter ni rejeter exclusivement et *absolument* aucune méthode ni aucun système, mais qu'il faut retenir de chacun d'eux ce qu'il a de juste et de vrai;

Qu'il ne faut pas oublier que la vérité se montre sous des aspects divers, suivant les points d'où on la considère; que, généralement, elle est moins accessible à la force qu'à l'adresse, à l'impatience et à la prévention, qu'à la bonne foi et à la persévérance;

Que ces êtres abstraits, que nous appelons *esprit* et *matière*, sont dans un état de combinaison, d'action et de réaction constantes; qu'ils n'ont d'existence absolue, *sous tous les rapports,* dans aucun des phénomènes que la nature nous présente, mais que l'ordre existant toujours, malgré les changements matériels qui s'opèrent incessamment, on doit reconnaître qu'en définitive c'est l'esprit qui préexiste, qui prédomine et qui survit; que l'existence la plus complète et la plus étendue est celle des êtres sentants, intelligents et pensants, parce que non seulement ils peuvent recevoir le mouvement et le communiquer, sentir et réagir, mais encore se prouver à eux-mêmes tous ces actes par la conscience qu'ils en ont, et, en définitive, par le raisonnement et par la pensée: *Cogito, ergò sum.*

V

Sur l'assentiment universel.

Nous avons dit ailleurs (1) que quelques philosophes définissent aujourd'hui la certitude : *une adhésion raisonnée de la volonté à une affirmation de notre intelligence.* C'est faire en quelque sorte dépendre de notre volonté la croyance et la conviction.

Mais n'est-on pas quelquefois certain et convaincu malgré soi? Suffit-il de vouloir ou de ne pas vouloir croire, avec ou malgré toutes les preuves possibles, pour être certain d'une chose ou pour ne pas l'être? Enfin, bien que nous soyons toujours beaucoup plus disposés à croire l'erreur qui nous plaît que la vérité qui nous blesse, faut-il admettre la volonté comme une des bases de la certitude?

Lorsque toutes les preuves d'un fait sont assemblées, sont évidentes, pour nous et pour tout le monde, pouvons-nous refuser de le croire? Que nous le voulions ou non, ne faut-il pas se rendre au sentiment intime de la vérité?

La certitude est le sentiment, soit volontaire, soit forcé, du vrai, un acte de l'intelligence, un jugement porté sur le dernier degré d'évidence.

On peut regarder comme vrai ce qui est faux, on peut regarder comme faux ce qui est vrai; on croit être certain et l'on se trompe; on n'a pas la certitude, on n'en a que le sentiment individuel erroné. La certitude est la vérité même dans l'esprit, soutenue par

(1) Page 176.

toutes les preuves qui produisent l'évidence pour tout le monde, et qui en rendent le sentiment inébranlable.

On distingue, nous dit-on, trois sortes de certitudes : la certitude *physique*, la certitude *morale* et la certitude *métaphysique*.

Il nous semble qu'à proprement parler, il n'y a point de certitude physique ; il y a des preuves physiques et métaphysiques ou morales, mais, dans tous les cas, l'évidence et la certitude sont dans l'esprit, parce que c'est là que sont portées toutes les preuves, et que c'est lui qui juge.

Mais nous pouvons douter de nos propres jugements : l'esprit ne saisit pas toujours à la fois toutes les preuves, on peut se tromper sur leur nature, sur leur nombre et sur leurs qualités.

La certitude humaine n'est jamais complète sous tous les rapports ; il nous reste toujours à savoir quelque chose, même sur ce que nous connaissons le mieux.

Enfin, ce qui est vrai pour nous peut ne pas l'être pour les autres, et ce qui nous semble faux peut être vrai pour tout le monde.

Quel est donc le *criterium*, le principe absolu de la vérité ? Est-ce l'affirmation de notre conscience ? Est-ce l'assentiment universel ?

L'affirmation de notre conscience ou de notre sens intime ne suffit que pour nous, car tout homme est sujet à l'erreur.

L'assentiment universel a plus de valeur, mais c'est une abstraction qui se compose de toutes les erreurs et de toutes les vérités.

Il n'y a donc pas pour l'homme de certitude absolue,

dans toutes les conditions et sur tous les points. Toutefois, ce qu'il y a de plus vrai pour nous, et ce qui doit le plus sûrement fonder notre croyance, c'est ce que tous les hommes croient à la fois et *toujours*.

Or quelle est la chose la plus certaine pour l'humanité tout entière? c'est le sentiment de l'existence, de l'individualité ou du moi; des mouvements physiques et métaphysiques, sous l'empire de la volonté: j'agis et je pense, je veux ou je ne veux pas, je désire ou je crains, etc.

Voyons si cela peut s'appliquer, en général, aux propositions qui font la base de notre travail.

Ce que tous les hommes regardent comme vrai, est vrai en principe; il existe, mais l'assentiment universel ne prouve pas davantage, ni au-delà; il ne nous apprend ni la nature des choses, ni leurs conditions, ni leur mode d'existence.

Les idées qui ont des mots pour les représenter dans toutes les langues, se rapportent nécessairement à quelque chose de vrai : ainsi les mots *sensibilité*, *intelligence*, *esprit*, *âme*, *Dieu*, représentent des choses aussi certainement existantes que les mots *tête*, *poitrine*, *estomac*.

Cependant tous ces mots ne représentent pas des choses sensibles et complétement connues : et, par exemple, qu'est-ce au fond que la sensibilité? on l'ignore; c'est la cause de certains effets que nous observons constamment dans des circonstances déterminées. Qu'est-ce que l'intelligence, l'esprit, l'âme? La plupart de ceux qui se servent de ces mots ou de leurs équivalents en ignorent la signification. Et pourtant ces mots se trouvent dans toutes les langues; ils repré-

sentent donc à l'esprit des choses réelles, bien que diversement comprises (1).

Il en est de même de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Il n'existe pas un seul peuple, pas une seule nation *hors de l'enfance*, qui ne reconnaisse ou ne soupçonne un être ou des êtres supérieurs à l'homme, et qui exercent sur son présent ou sur son avenir une influence plus ou moins directe; pas une seule qui pense que la mort nous détruit tout entiers, sans qu'il reste de nous la moindre chose. Sous ce rapport aucune contradiction, aucune dissidence, ne s'élève dans les masses sur la réalité du fait, sur la certitude de son existence; elle est soutenue par l'assentiment universel, par un instinct qui n'appartient qu'à l'homme.

Il n'en est pas de même de la nature de ce fait et de ses conditions d'existence; ici tout diffère chez les individus comme chez les nations.

La manifestation de ces dispositions instinctives, de ces croyances *nécessaires*, est la chose du monde la plus simple et la plus naturelle à l'espèce humaine: les signes, les actes, tout y vient en preuve. Ainsi les seuls mots : *moi*, *bon*, *mauvais*, attestent déjà l'intelligence et le sentiment de cette intelligence. Et en effet, si l'on n'avait pas senti que l'on diffère des objets extérieurs, où serait le sentiment du moi? Si l'on ne jugeait pas qu'une chose est bonne ou mauvaise, où serait le sentiment intellectuel et affectif? Dire, par expérience, qu'une chose est, a été, ou sera bonne ou

(1) Il est bien entendu que nous ne voulons parler que du langage des hommes déjà parvenus à un certain degré d'intelligence et de civilisation.

mauvaise, c'est prouver évidemment que l'on a senti et jugé, que l'on se souvient, que l'on affectionne et que l'on prévoit.

L'intelligence se révèle au moindre signe de la pensée.

Quant à la croyance en Dieu et à l'immortalité de l'âme, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, elle est si universellement répandue sur toute la terre que, malgré la diversité de ses manifestations, aucune opinion n'est plus unanime. Mais, encore une fois, cette unanimité, cette convergence extrême des idées sur ce point ne prouve que le principe et non les accessoires. C'est la lumière qu'aperçoivent de loin, par une nuit obscure, des voyageurs égarés dans un pays inconnu. Ils se dirigent vers elle sans savoir ni ce qu'elle est ni ce qu'elle éclaire, ami ou ennemi; mais il est certain pour eux que c'est un vestige humain. Voilà tout ce qu'ils savent; le reste est conjectural. Toutefois, cette vérité suffit pour les déterminer à porter leurs pas vers cet objet qui les guide, et qu'ils cherchent à revoir lorsque les accidents du terrain, ou tout autre obstacle, l'ont momentanément soustrait à leur vue; mais à mesure qu'ils approchent tout change d'aspect, et ce qu'ils peuvent entrevoir devient pour eux matière à conjecture. Ils arrivent enfin, et les faits viennent confirmer ou détruire tout ce que leur imagination leur avait fait supposer: dans tous les cas une seule chose était et reste certaine, c'est l'existence du corps lumineux.

Il en est de même de toutes ces vérités abstraites, qui ne se soutiennent que par l'assentiment universel: l'esprit humain les sent instinctivement; il les entre-

voit plus ou moins par intervalles; enfin, à force de temps, de patience, d'essais, de tentatives et de travail, il parvient à les voir distinctement et à les dégager de tous les nuages qui les entouraient : mais alors, de toutes nos prévisions, de toutes nos conjectures, il ne nous reste bien souvent que le principe.

Mais ce principe peut servir de base à des idées fécondes et lumineuses. Il faut l'admettre, il faut le reconnaitre, il faut y croire, ou il faut douter de l'intelligence de tout le genre humain.

Etablissons quelques raisonnements sur cette proposition.

Du moment où les hommes ont reconnu dans la nature des causes auxquelles, soit par contrainte, soit par instinct, soit par raison, ils sont forcés d'obéir, ils ont acquis le sentiment de leur dépendance ou de leur infériorité sous ce rapport.

Par une disposition naturelle à l'esprit humain, ils ont voulu et dû chercher à tout expliquer avant de bien connaître; et par un effet de leur ignorance, de leur paresse et de leur orgueil, ils ont regardé comme surnaturel, ou ils ont divinisé tout ce qui était au-dessus de leur conception.

De ces explications, aussi variables et aussi nombreuses que les populations qui les ont admises, sont donc sortis des objets d'adoration et de culte de toute espèce.

Mais, quel que soit le nombre des erreurs dans lesquelles les hommes ont pu tomber relativement à l'interprétation des faits particuliers, la somme des vérités qu'ils ont entrevues ou acquises n'est pas moins grande, et de l'ensemble de tous ces faits, il résulte toujours cette dernière conséquence de l'assentiment universel :

il existe quelque chose au-dessus de l'intelligence et de la puissance humaine, et cette chose est Dieu, est la la cause première, l'intelligence suprême, la dernière et la plus haute abstraction que l'homme puisse former et concevoir. Ainsi, de l'aveu de tous les peuples sortis de l'enfance, aveu manifesté par tous les cultes, Dieu existe.

L'existence de Dieu, une fois reconnue d'après l'assentiment de tous les hommes, les attributs divins viennent d'eux-mêmes se présenter à l'esprit : c'est la science, c'est la puissance infinie, c'est la perfection.

De toutes les conceptions humaines relatives au sentiment religieux, on peut donc n'admettre que ces propositions abstraites renfermant le fait et ses attributs : *Dieu existe; il a la science et la puissance; c'est un être parfait.*

Cependant, parmi les objets auxquels les hommes ont adressé leur culte et leur adoration, et parmi les qualités qu'ils leur ont supposées, les unes se rapportent à un bon, les autres à un mauvais principe; les principes du bien et du mal, qui semblent en effet se partager le monde.

La reconnaissance du mal, dans nos conditions d'existence, est donc aussi un principe consacré par l'assentiment universel.

Mais, dira-t-on, si la pensée universelle consacre le mal comme le bien, admet ce qui est mauvais comme ce qui est bon, quelle confiance peut-on lui accorder?

L'ordre universel n'est jamais altéré, jamais notablement troublé par les désordres particuliers que nous pouvons observer. Jamais les révolutions partielles de

de notre globe n'ont détourné le cours des astres; jamais les malheurs de l'humanité n'ont changé la nature de cette terre que nous habitons. L'ordre universel est donc constant; aucun désordre partiel ne peut le détruire; le bien, dans son *universalité*, est donc fixe, permanent et absolu dans sa fin, tandis que ce que nous appelons le *mal* est partiel, relatif et transitoire. Toutefois, le bien et le mal se touchent et se succèdent; ils sont, pour nous, la conséquence nécessaire du mouvement coordonné, et surtout de notre manière de sentir et de voir; ils ont leur source commune dans la cause première de toutes choses, et nous jugeons mal parce que nous ne voyons pas tout.

Les fausses croyances, les préjugés, les erreurs de toute espèce, qui, pour l'humanité, sont des maux très réels, ne détruisent pas la valeur de l'assentiment universel; nous irons plus loin, nous dirons qu'ils tendent à confirmer l'opinion de VICO et de tous ceux qui regardent la pensée universelle comme l'expression de la vérité : encore une fois, non de la vérité tout entière, *absolue*, mais d'un principe vrai, dont on ne parvient à reconnaître toute la valeur qu'après l'avoir dégagé, par l'expérience et la réflexion, de toutes les absurdités qui l'enveloppent.

Mais d'abord, il ne faut pas confondre les déterminations instinctives, constantes, universelles, avec les opinions qui ne se manifestent que dans certains temps, dans certaines conditions sociales, et disparaissent d'elles-mêmes par le progrès de la civilisation et des lumières; telles sont les sacrifices humains, l'esclavage, la violation des droits de l'homme, etc.

Il y a d'autres idées plus généralement répandues,

plus constantes, plus difficiles à détruire parmi les populations ignorantes et crédules : nous citerons seulement l'idolâtrie, le polythéisme, la croyance aux sorciers, aux devins, aux apparitions, aux esprits malfaisants.

L'idolâtrie et le polythéisme sont toujours une manifestation de l'instinct religieux : c'est l'application fausse d'un sentiment vrai, mais méconnu relativement à son origine et à son but. Du moment où les hommes adorent quelque chose, que ce soient des êtres animés ou inanimés, il en ressort toujours cette conséquence : qu'ils reconnaissent au-dessus de l'homme quelque chose qui ne dépend pas de lui, mais dont au contraire il peut dépendre.

S'ils croient à la magie, aux devins, aux sorciers, c'est qu'en effet il y a partout des hommes plus adroits, plus intelligents, plus prévoyants que les autres, qui profitent de quelques secrets naturels, ou de quelques circonstances extraordinaires, pour abuser de la crédulité publique, et pour se donner une importance qu'ils ne sauraient acquérir autrement : c'est que tout est prodigieux et surnaturel pour l'ignorance ; c'est qu'en définitive, l'exercice bien dirigé de l'intelligence conduit à des résultats merveilleux.

La crainte des esprits, des revenants, des apparitions, est la preuve la plus irrécusable de la croyance à l'immortalité de l'âme et à une autre existence : c'est la manifestation évidente d'un sentiment instinctif qui nous persuade que nous ne mourons pas tout entiers, et qu'il reste de nous quelque chose qui conserve l'entendement et la volonté.

Ainsi dégagées de ce qui les complique et les obs-

curcit, les idées ou les croyances dont il s'agit se réduisent aux propositions suivantes :

Il y a une cause première, une intelligence suprême, un DIEU.

Il y a des hommes plus habiles, plus adroits, plus prévoyants, et sans doute aussi plus fourbes que les autres; mais il n'y a rien de surnaturel dans la nature, et la science finit par rendre compte de tous les prodiges.

Il y a en nous quelque chose qui ne se détruit pas, et qui conserve un degré quelconque de sentiment et d'intelligence.

Voilà ce qu'en dernière analyse ont toujours cru et croiront toujours tous les peuples du monde civilisé; c'est ce que renfermera toujours, soit implicitement, soit explicitement, la manifestation des croyances fondées sur l'instinct, sur le bon sens et la raison.

Il est cependant des croyances générales qui paraissent, et qui, en effet, sont tout-à-fait erronées. Et, par exemple, il est probable que tous les hommes ont dû croire, et que la plupart croient encore que le soleil se lève et se couche matin et soir, ou, en d'autres termes, qu'il tourne autour de la terre immobile. En admettant, ce dont on peut douter, que cette opinion ait jamais été un sujet de préoccupation pour l'espèce humaine, nous dirons qu'elle n'est fondée ni sur l'instinct, puisqu'on peut la détruire tout-à-coup complétement et sans retour, ni sur un raisonnement solide, puisque la moindre réflexion peut faire douter de sa légitimité. C'est une erreur semblable à celle que nous commettons dans l'enfance, lorsque, emportés par le cours de l'eau, nous imaginons voir fuir le rivage;

c'est tout simplement un acte d'ignorance sur un fait dont la connaissance est pour nous sans utilité réelle, sans influence sur la moindre de nos déterminations instinctives. Si cette notion était de quelque importance pour l'humanité, la nature ne nous la ferait pas attendre si long-temps, car elle a coutume de nous montrer d'abord ce qui nous est le plus utile ; et c'est aussi ce qu'elle fait dans le cas dont il s'agit: car si la terre nous semble être immobile, c'est qu'elle l'est réellement pour nous qui suivons tous ses mouvements. Sous ce rapport, nous ne nous trompons donc pas : c'est même la seule vérité de ce genre que nous ayons besoin de croire, parce que c'est celle qui nous touche de plus près. Et en effet, qu'importe à notre existence que le soleil tourne autour de la terre ou la terre autour du soleil ? Mais ce qui importe beaucoup et ce qui doit être relativement et absolument vrai, c'est que les mouvements de la terre et les nôtres soient dans une telle harmonie qu'il n'en résulte pour nous aucun inconvénient.

Ainsi, en admettant que la croyance à l'immobilité de notre planète soit universelle, cette croyance ne serait pas trompeuse, du moins relativement à nous. C'est le temps, la réflexion et la science qui doivent nous éclairer sur le reste, et dissiper d'abord chez l'individu, puis dans les masses, les erreurs et les préjugés de l'enfance humaine.

En définitive, si l'assentiment universel n'est pas par lui-même un argument irrésistible sous tous les rapports, il a du moins toujours pour base quelque vérité qu'il faut découvrir; il indique toujours quelque disposition instinctive, dont l'utilité ou la convenance

ne se révèle qu'à ceux qui cherchent de bonne foi la lumière, et qui sont persuadés que dans l'univers, comme sur notre globe, erreurs et préjugés, bien et mal, tout concourt à former un ensemble dans lequel l'ordre doit toujours conserver la prééminence.

—

VI

Sur les premiers développements de l'activité et de l'intelligence dans l'espèce humaine.

Avant d'avoir acquis la possibilité d'exercer avec intelligence aucun acte de la vie de relation, l'enfant est ignorant de toutes choses, il est passif relativement à tout ce qui l'environne : il faut donc qu'il se meuve, d'abord à son insu, pour apprendre à se mouvoir de lui-même, par sa volonté; pour activer ses déterminations instinctives.

Il est presque continuellement endormi, mais bientôt des causes nombreuses, et sur lui toutes-puissantes, le portent à exercer spontanément ses parties destinées aux monvements volontaires. Ces causes sont des sensations, internes et externes; des besoins organiques, et surtout ceux qui se rapportent aux nécessités de l'appareil digestif et de la nutrition.

Avant tout il est gourmand; mais bientôt il acquiert l'usage de ses sens : il aperçoit, confusément d'abord, puis d'une manière plus ou moins distincte, les objets qui l'environnent, et surtout ceux qui frappent sa vue par la lumière ou par l'éclat des couleurs; il veut les obtenir, les toucher, ou plutôt les prendre, et porter à sa bouche tout ce qu'il peut tenir à la main : il est gourmand par besoin et par instinct, il devient curieux, d'abord par avidité.

Plus tard, le plaisir qu'il prend à mouvoir, même sans but, ses membres qui se fortifient, et à exercer ses sens qui se perfectionnent, le rend de plus en plus

actif. Le bruit lui plaît, et le mouvement l'amuse parce qu'il l'agite, et qu'il apporte des modifications nouvelles à sa manière de sentir : l'agréable et l'utile sont d'accord. Il agissait surtout pour satisfaire aux exigences de sa vie organique, il commence à devenir bruyant et turbulent par les besoins de sa vie de relation.

Mais il grandit, et en même temps ses idées se développent et se multiplient : elles ne sont encore relatives qu'à des objets matériels peu variés. Acquises sous l'influence des dispositions et des besoins sur lesquels l'intelligence a le moins d'empire, elles ne lui ont rien appris sur l'importance et sur la conséquence de ses actes. Il est encore gourmand, curieux et turbulent par instinct. Ces petits défauts qu'il ignore, le portent à sentir, à connaître, à agir, à vaincre l'insouciance ou la paresse ; l'un corrige l'autre, et tous ensemble le préparent à exercer une réaction plus ou moins forte, plus ou moins étendue, sur d'autres objets avec lesquels il va se mettre en rapport.

Il a commencé par être presque toujours passif, ou du moins, par n'avoir guère que la volonté de sentir ; il a maintenant la volonté d'agir. Mais pour agir à propos, il faut avoir un but et connaître les moyens de l'atteindre : c'est ce qu'il n'a encore appris que relativement aux actes les plus simples et les plus élémentaires de la vie de relation, dans laquelle son activité commençante va bientôt le faire entrer. Il est donc encore ignorant, au moins en ce qui touche aux obligations qui vont lui être imposées. Il ne connaît aucun des actes sociaux qu'il lui devient possible d'exécuter ; il est donc imprévoyant : il avait l'ignorance du passé,

il a encore l'ignorance complète du futur. Les causes qui le portaient à l'action, n'ayant rien perdu de leur influence sur lui, il se meut, et il agit nécessairement; mais parce qu'il est imprévoyant, faute d'expérience, il fait presque tout au hasard, sans réflexion et sans opportunité; il est malfaisant sans regret et sans pitié; il porte de tous côtés, et même sans intention, la destruction et le désordre. Il a donc, autant pour lui que pour ce qui l'entoure, besoin de soins assidus et d'une surveillance de tous les instants. Il a déjà vu beaucoup de choses, il connaît beaucoup de formes et peu d'usages, il ne conçoit presque en rien l'utilité ni la convenance.

Naguère il n'avait encore la conscience d'aucune de ses facultés; pour lui, tous les objets étaient confus et tous les actes étaient nécessaires. Il exerçait sa mémoire sur les objets présents, sur les substances, et sur les mots qu'on leur applique; mais généralement avec si peu d'attention et de fruit, que déjà il ne se rappelle distinctement rien de ce qui a précédé l'usage des premiers signes de ses idées, car nous ne connaissons personne qui conserve le moindre souvenir de ce qu'il a vu ou de ce qu'il a fait avant d'avoir acquis l'usage de la parole.

Mais arrive la seconde enfance, et c'est à cet âge que la mémoire prédomine, soit pour appliquer les procédés intellectuels aux faits déjà connus, soit pour acquérir d'autres matériaux à la pensée. Dès lors, l'enfant peut joindre le passé au présent; il a deux degrés d'intelligence : il voit et il se rappelle, il apprend et il comprend.

Cependant ses besoins, ses défauts et les autres

causes de ses mouvements spontanés, de son activité, sont à peu près toujours les mêmes ; mais ils se modifient ou s'effacent, moins encore par un retour de sa pensée sur elle-même, par la *réflexion*, que par les exemples, les conseils ou le blâme de ceux qui sont plus âgés et plus éclairés que lui.

Il est donc encore gourmand, curieux, turbulent, imprévoyant ; il est paresseux, mais en général sa paresse n'est relative qu'aux actes qui lui déplaisent ou dont il ne conçoit pas l'utilité. Sa gourmandise peut céder à l'attrait du jeu ; sa curiosité a quelquefois un but ; sa turbulence diminue suivant l'attention qu'il apporte à ce qu'il fait, et sa prévoyance commence à s'étendre à tous les objets que ses premières causes d'activité l'ont forcé de connaître.

Avec une mémoire forte et une faible prévoyance, l'enfant ne peut pas encore imaginer, ou du moins son intelligence ne peut rien produire de régulier, puisque ses agents ne sont pas encore en équilibre : mais il imite. Il imite tout, ses jeux sont l'imitation de tout ce qu'il voit faire, et le premier apprentissage de tout ce qu'il fera. Ils sont d'abord tous bruyants, ils exercent les membres et les sens bien plus que la pensée ; mais peu à peu, et par intervalles, ils s'apaisent, et l'attention, l'application souvent excitée par un sentiment d'amour-propre encore ignoré, leur donne un caractère plus sérieux et une direction plus déterminée. C'est alors que l'enfant peut commencer à comprendre qu'il est d'autres plaisirs que ceux des sens, de même qu'il sentira bientôt qu'il est d'autres souffrances, d'autres douleurs que celles du corps.

Jusque là, il a pu s'abandonner naïvement à tous ses

désirs, à tous ses penchants; ses petites fautes obtenaient facilement l'indulgence; mais actuellement qu'il peut comprendre que sa vie n'est déjà plus toute en lui, ni pour lui; actuellement qu'il peut au moins entrevoir la conséquence immédiate d'un assez grand nombre d'actes, on va lui apprendre que chacun de ces développements d'existence lui impose des obligations et des devoirs à remplir.

Ces devoirs sont de plus d'une espèce, mais le premier de tous est la soumission et l'obéissance affectueuse à ses parents ou à ses maîtres; c'est le sacrifice volontaire d'une partie de la liberté et de l'oisiveté sans conséquence dont il a joui jusqu'à présent.

C'est en effet vers la seconde enfance que, d'un côté la soumission, et de l'autre les soins moraux et la culture intellectuelle, depuis long-temps utiles, deviennent tout-à-fait indispensables; car à mesure que l'enfant grandit et qu'il sent développer ses forces physiques, il prend, de lui-même, une opinion plus avantageuse. L'amour-propre et la présomption qu'il n'aperçoit pas, mais qui croissent plus vite que tout le reste, deviennent à leur tour, et sous des noms divers, la cause la plus subtile et la plus puissante de ses mouvements intellectuels et affectifs.

Cette cause est d'autant plus nécessaire, que les premières, sans disparaître tout-à-fait, s'affaiblissent ou se modifient chaque jour. Ainsi sa curiosité s'exerce actuellement autant sur le passé que sur le présent; sa prévoyance se fortifie, et s'étend à la plupart des choses qui lui sont familières et des actes qu'il a le plus exercés; il cherche la cause de quelques uns des effets qui le frappent, et le plus souvent,

dans cet examen, presque toujours superficiel et fortuit, il croit ce qu'il suppose plutôt que ce qui est, ou bien il accepte aveuglément les explications qu'on lui donne; car son esprit tend naturellement à l'insouciance et à la crédulité, comme autrefois ses membres tendaient d'eux-mêmes, soit au repos, soit à l'action.

Mais déjà ses mouvements sont mieux réglés, ils ne sont plus aussi bruyants sans motif; les premiers objets de ses désirs et de sa curiosité promptement éteinte, ne sont plus les seuls qui l'attirent; il lui faut des sensations nouvelles, et ce besoin qu'il ne peut satisfaire qu'a demi au milieu des réalités qu'il distingue, le livre à l'amour du merveilleux, aux écarts de son imagination; erreurs d'autant plus séduisantes, qu'elles laissent aux mouvements de son intelligence, une liberté qui pour lui commence à devenir de plus en plus désirable et que la rigueur des faits ne permet pas.

Sous ce rapport, et au degré près, l'enfant est en quelque sorte ce qu'il doit être pendant toute sa vie; seulement, ses erreurs changeront de causes et de motifs. A mesure qu'il contractera de nouveaux besoins, de nouveaux goûts, qu'il éprouvera de nouveaux désirs, son imagination prêtera toujours à leur objet des charmes que la possession aura bientôt effacés; il aura toujours, sur quelque point, le regret du passé, l'impatience du présent et l'ignorance de l'avenir; il attachera toujours au but de son espérance, de ses désirs, même les plus futiles ou les plus étranges, une importance qui ne sera réelle que pour lui, ou pour ceux qui verront et qui sentiront comme lui; enfin on pourra toujours trouver dans ses défauts, dans ses

faiblesses, plutôt que dans sa raison, la cause intérieure de son activité sensitive, intellectuelle et morale.

Il sera donc toujours un peu enfant, ou si l'on veut l'enfant est un petit homme avant d'être homme tout-à-fait.

Quoi qu'il en soit, aussitôt qu'il est assez fort ou assez intelligent pour se rendre utile ou pour gagner sa vie, il monte d'un degré dans la famille ou dans l'état social, et ce moment arrive plus tôt ou plus tard, suivant le genre de vie qu'il adopte, la profession à laquelle on le destine, ou le point de civilisation du pays qu'il habite. Mais cette vie, tout individuelle, ne peut pas durer long-temps ; des changements notables qui vont s'opérer en lui, ou qui s'opèrent déjà dans quelques uns de ses organes, vont étendre ses besoins en les partageant, ses idées en les portant sur d'autres objets, et ses causes d'activité en multipliant ses affections.

Cette révolution opérée, ce mouvement plus rapide, plus tranché, plus caractérisé que tous les autres, une fois accompli, l'enfant est un homme; il ne lui reste plus qu'à cultiver et à perfectionner ses dispositions morales : c'est un *jeune* homme.

Il est inutile de passer en revue toutes les époques de la vie, car ce serait toujours à peu près la même chose : l'gnorance à dissiper, la paresse ou l'indolence à vaincre, l'activité à produire, et, pour opérer tout cela, des besoins, des désirs, des goûts et des habitudes.

Il y a cependant un fait à considérer : c'est qu'il ne doit plus se former de nouveaux organes; que ceux qui existent ont acquis toute la perfection qu'il leur est

possible d'atteindre, et que pourtant de nouveaux besoins, de nouveaux goûts, de nouveaux désirs, ne cesseront pas de se manifester, de se développer et de s'accroître. Il n'y a donc pas une liaison aussi intime, aussi immédiate que d'abord on pourrait le croire, entre le mode d'existence de l'organe et la production de ces nouveaux moyens d'activité : ou bien, les forces intellectuelles et affectives peuvent donc augmenter d'elles-mêmes et se multiplier, bien que les agents physiques aient atteint le nombre, la forme et le volume, ou enfin, tout ce qui suffit complétement à l'exercice de leurs fonctions normales ? On serait tenté de le croire, même en ne s'en rapportant qu'à l'instinct général manifesté par le langage.

Et en effet, les hommes ont conservé le mot *besoin*, pour tous les mouvements modérés que réclament les nécessités organiques et intellectuelles, et celui de *passion* pour tous les besoins naturels ou acquis, pour tous les désirs et tous les goûts extrêmes. Ils ont soin de signaler, par une épithète, les passions suivant leur origine ou leur nature, et ils disent : une passion *brutale*, une passion *délicate*, une passion *noble*, une passion *basse*, *vile*, etc. ; et toutes ces passions se développent, s'éteignent, augmentent, s'apaisent, se calment ou nous agitent ; modifient, changent, bouleversent toute notre existence morale, sans produire, dans aucune de nos parties matérielles, la moindre altération spéciale évidente. Aussi peut-on dire que l'idée de rattacher chacune de nos affections notables à un organe particulier, n'est ni un mouvement instinctif, comme ceux qui déterminent la formation des langues, ni une découverte du sens commun.

Toutefois, on conçoit aisément que tous nos mouvements contribuent, en général, et de quelque manière que ce soit, à dissiper l'ignorance; car lorsqu'ils sont volontaires, ils nous portent de plein gré à toucher, à goûter, à voir, à réfléchir, à penser, à agir, à connaître; quand ils sont involontaires, tout cela se fait encore, mais à notre insu, ou malgré nous.

Nos besoins, comme nos défauts, nos goûts, nos désirs, comme nos répugnances, sont donc des moyens d'activité, des causes nécessaires d'instruction et de savoir. Ils se développent dans un ordre déterminé, qui se rapporte à ce qu'il faut que nous sachions d'abord : vivre pour nous-mêmes et faire vivre ceux qui viendront de nous, c'est la vie animale. Mais ce mode d'existence qui n'exige que des moyens peu nombreux et limités de toutes parts, ne suffirait pas à l'homme, qui a presque toutes les aptitudes, tous les goûts, et dont l'ambition n'a pas de bornes.

Les animaux, au contraire, ont, à peu d'exceptions près, une manière de vivre uniforme. Ils ne font guère usage que d'une espèce ou d'une classe d'aliments, qu'ils peuvent obtenir, sinon toujours sans peine, du moins avec la seule industrie que l'instinct du moment leur suggère, ou que la nature leur a donnée toute faite. Ils n'habitent, suivant leur espèce, que certaines contrées; ils n'ont que de faibles rapports avec leurs semblables; ou du moins, il n'en est pas qui, à la rigueur, ne puissent vivre seuls, ou par couples; aucun n'éprouve le besoin *indispensable* de communiquer et d'étendre ses idées. Mais l'homme n'est pas de même; plus son intelligence est développée, relativement aux moyens d'entretenir sa vie matérielle, plus il sent la

nécessité de multiplier ses rapports et d'augmenter ses connaissances ; car il lui reste beaucoup de temps, et l'ennui le tue ou le jette dans des désordres qui le dégradent. Il faut donc qu'il s'occupe; il faut qu'il continue de surmonter sa paresse ou sa tendance naturelle au repos, cet ennemi que ses besoins ont vaincu jusque là, et nous avons vu qu'il y parvient par des moyens dont il ne soupçonnait même pas les conséquences. Mais ces moyens qui étaient suffisants pour lui procurer le nécessaire, seraient trop faibles pour le conduire au superflu, ou plutôt à ce que nous regardons, quelquefois à tort, comme superflu, car il a sa nécessité : il a même un avantage immense, c'est qu'il n'a pas de bornes, et que, plus que toute autre cause, il nous donne l'occasion et les moyens de multiplier et d'agrandir nos idées.

Qu'est-ce qui rend le superflu nécessaire? nous venons de le dire : c'est d'abord l'ennui, la satiété, le dégoût des choses trop communes ou trop faciles à obtenir; et d'un autre côté, la nécessité de sentir et d'agir, d'exercer nos causes d'activité sur de nouveaux objets qui, à leur tour, nous deviendront ou néces saires ou indifférents par l'habitude.

Ainsi, sans changer de nature, les causes de notre activité augmentent et se multiplient les unes par les autres; le nécessaire, facilement ou abondamment obtenu, amène d'autres besoins, d'autres désirs, d'autres goûts; les habitudes nouvelles, utiles ou superflues, deviendront des qualités, des travers, des passions ou des vices, qui seront, pour l'intelligence, des causes de mouvements nouveaux et divers.

Voilà pour la vie sensitive ou intellectuelle la moins avancée; mais il y a chez l'homme d'autres causes

d'activité qui naissent de son organisation morale, et qui ne se montrent guère qu'après les premiers moyens acquis et les premiers besoins satisfaits. Nous n'en citerons qu'une seule : c'est, non l'amour de soi, sentiment universel ; mais l'amour-propre, sentiment plus moral, plus délicat, plus élevé, qui, d'abord nécessaire pour nous faire sentir ce que nous devons à nous-mêmes, finit, comme on l'a si bien dit, par devenir le plus sot des amours. Joint à l'ignorance, il engendre l'orgueil, la vanité, la présomption, causes aveugles de presque toutes nos sottises.

Cependant, comme tous nos défauts naturels, ces causes sont d'abord des moyens d'action, des instruments plus ou moins utiles, suivant les dispositions individuelles et l'usage que l'on sait en faire ; car elles excitent tous nos agents intellectuels et moraux ; et, pour nous servir du langage universel, elles sont les sources de toutes les qualités ainsi que de tous les vices de l'*esprit* et du *cœur*. Et en effet, si d'un côté elles font naître une émulation nécessaire, une ambition louable et de nobles rivalités ; trop souvent aussi elles amènent à leur suite l'envie, la jalousie et les haines, non moins puissantes et non moins actives. Elles sont donc, comme nous venons de le dire, des moyens bons ou mauvais, soit par eux-mêmes, soit par leurs innombrables conséquences, suivant leur degré, leur ensemble et leur opportunité. Dès lors, tous nos efforts doivent tendre, non à exciter l'émulation et l'ambition, *indifféremment* dans toutes les circonstances, sur tous les points et chez tous les sujets, mais à les utiliser, à les diriger avec ordre et mesure : et ce n'est pas une chose facile ; car jusqu'à présent la morale a été plutôt

une affaire de sentiment et d'instinct qu'une science. Sous ce dernier rapport, on peut dire qu'elle ressemble à l'idéologie; tous les mots qui représentent à l'esprit nos affections et nos passions, sont reçus dans le langage, même le plus vulgaire, mais ils ne sont pas encore nettement définis, et les faits ne sont pas complétement systématisés. Nous n'essaierons donc pas d'indiquer toutes les causes qui peuvent troubler l'harmonie intellectuelle; nous allons seulement en signaler quelques unes, en considérant toujours l'homme dans l'état sain, soit au physique, soit au moral.

VII

Réaction de l'intelligence sur les causes de son activité.

Tout ce que le jeune homme a fait jusqu'à présent, dans son intérêt et dans celui de la société, il l'a fait le plus souvent par instinct, par obéissance, par imitation ou par contrainte. Il faut maintenant qu'il parvienne à le faire par raison, par devoir ou par affection.

L'instinct nous est commun avec les animaux; l'éducation le modifie chez ceux que l'on apprivoise; mais, d'un autre côté, elle leur fait perdre des avantages, des moyens, que l'état sauvage leur rendait nécessaires; tandis que chez l'homme, qui ne peut vivre isolé, l'éducation, quelque simple qu'elle soit, est indispensable, parce que l'instinct seul ne suffit pas pour satisfaire aux nombreuses exigences de l'association.

L'imitation commence l'éducation; l'éducation donne des habitudes, ou, pour mieux dire, n'est qu'une suite d'habitudes. Les habitudes donnent des besoins et des désirs, des goûts et des penchants, parce qu'elles sont *une seconde nature*. C'est au moyen des habitudes que l'on parvient à modifier ou à corriger les premières dispositions instinctives; et pour y arriver, il suffit de l'imitation et de l'obéissance.

L'instinct, par lui-même, ne conduit *sciemment*, ni au bien ni au mal. Il se confond avec l'intelligence; il lui donne plus d'activité; mais il ne lui commande pas; il ne la dirige pas, chez l'homme, comme il le fait

chez les animaux; il ne suffit pas pour mettre la volonté sous l'empire de la raison.

Pour que la volonté s'exerce légitimement, pour que les actes qu'elle détermine soient justes et convenables, il faut qu'elle soit raisonnée; mais il faut aussi que tous les agents qui peuvent la servir soient préparés d'avance; il faut que leur éducation soit faite, c'est-à-dire qu'avant le *vouloir* il faut le *pouvoir* et le *savoir*.

Il n'y a, en effet, que celui qui a tout à la fois le pouvoir et la science, les moyens d'exécution d'accord avec la volonté raisonnée, qui agisse convenablement et qui réussisse toujours.

Il faut distinguer la mobilité de l'activité : la pensée est essentiellement mobile, mais ses mouvements sont excités par des causes de toute espèce, qui, suivant leur nature, leur origine, leur mode d'action, etc., trouvent ou rendent l'intelligence passive ou active à tous les degrés.

Nous disons que l'intelligence est passive, lorsqu'elle reçoit sans affection et sans volonté des idées qui lui viennent du dehors, ou qui lui sont transmises.

Nous disons encore qu'elle est passive, lorsqu'elle s'exerce avec indifférence, sur des idées qui, bien que prenant leur source en nous-mêmes, se forment sans désir, sans goût, sans volonté, sans motif connu, et seulement parce qu'il faut que l'esprit agisse, comme il faut que l'enfant remue, sans savoir pourquoi.

Qu'elle est passive au plus haut degré, lorsque l'attention est forcée de s'arrêter sur un sujet qui nous déplaît.

Nous disons que l'intelligence est active, lorsqu'elle s'exerce dans des circonstances opposées, c'est-à-dire lorsqu'elle ne reçoit que des matériaux, et qu'elle ne forme que des jugements conformes à nos penchants, à nos goûts, à nos désirs, et acceptés, de tout point, par notre volonté.

Nous nous croyons libres alors parce que nous faisons ce que nous voulons.

Mais ne serions-nous pas comme cet enfant, qu'hier on faisait obéir en le menaçant du fouet, et qu'aujourd'hui on fait obéir encore en lui promettant un gâteau? Son intelligence est-elle plus active dans le second cas qu'elle ne l'était dans le premier? Sa volonté est-elle plus libre lorsqu'elle est déterminée par le désir, que lorsqu'elle était forcée par la crainte? On répondra sans doute affirmativement; mais en réalité, quel que soit le motif, il commande et elle cède.

L'intelligence est essentiellement mobile comme la pensée; il faut *nécessairement* qu'elle agisse sur les matériaux qui lui sont soumis. Notre intention, c'est-à-dire notre volonté de sentir et de penser, est également forcée, par ce qui plaît comme par ce qui déplaît, par la vue de l'objet qui nous effraie, comme par la présence de celui qui nous charme : ainsi, jusque là, point de liberté *complète*.

Faut-il, pour que nous soyons libres, que la volonté soit raisonnée, et que, par suite de ce raisonnement qui la domine, elle puisse agir et se déterminer dans tous les sens, c'est-à-dire pour ce qui plaît, comme pour ce qui déplaît, examiner encore, délibérer et choisir avant l'acte?

Sans doute, ces conditions sont nécessaires; mais, en définitive, du moment où l'acte volontaire s'accomplit, c'est qu'une cause s'est montrée plus forte ou au-dessus de la volonté, même soutenue de tous les raisonnements qu'elle appelait à son aide, puisque tous, pris ensemble ou séparément, ne sont que des effets.

La volonté, qui provient des désirs, des goûts, des penchants naturels ou acquis, n'est d'abord, comme toutes les autres conséquences de la sensibilité, qu'un sentiment tout-à-fait inaperçu. Nous exerçons une foule d'actes volontaires sans le savoir, sans souvenir, sans prévoyance, par instinct, par imitation, par habitude. Aucun de ces actes n'est une véritable réaction intellectuelle. Pour que l'intelligence réagisse activement ou volontairement, il faut qu'elle se connaisse elle-même, qu'elle ait le sentiment intime, la conscience de ses actes; autrement elle ne s'élève guère au-dessus de l'instinct. Pour qu'elle arrive à se connaître, il faut qu'elle s'exerce sur elle-même et sur autrui; il faut que les pensées se transmettent, se communiquent et se confondent après comparaison, jugement et réflexion, sur ces pensées mêmes.

Nous avons un sens intime, qui est le sentiment de nos mouvements intellectuels et des rapports de ces mouvements entre eux; nous avons une conscience intellectuelle, qui est le témoignage que l'esprit se rend de la justesse et de la convenance de ses actes relativement à lui-même : sentiment qui devient la conscience morale lorsqu'il s'étend à nos rapports avec d'autres êtres intelligents.

Ces sentiments peuvent dominer la volonté, peu-

vent être la cause immédiate de nos déterminations; mais eux-mêmes sont souvent, nous pourrions dire *toujours*, influencés par des causes éloignées que nous n'apercevons pas. C'est ainsi que la nature nous soumet à ses lois, nous conduit à son but, par des moyens d'autant plus sûrs qu'ils nous sont plus cachés.

Maintenant, la volonté obéissant au sens intime et à la conscience, et même soutenue par le raisonnement, est-elle toujours conforme à la justice et à la raison?

Non, car le sens intime et la conscience ne sentent pas la vérité tout entière, ni la moralité d'une manière absolue: ils ne raisonnent pas; ils sentent *par instinct* ce qu'au fond le raisonnement a de juste, ce qu'une action a de convenable. C'est donc l'exercice de l'intelligence, c'est le raisonnement qui les éclaire; or, le raisonnement lui-même n'est juste qu'autant qu'il est basé sur des faits bien observés, sur des principes vrais, ou sur des conséquences exactement déduites. Mais le même fait, observé par plusieurs individus, ne donne jamais des résultats identiques sous tous les rapports, parce que la manière de sentir et de voir est différente; la vérité des principes et l'exactitude des conséquences n'ont également rien d'absolu. Les déterminations volontaires qui résultent de ces mouvements intellectuels ne sont donc jamais *absolument* justes, *absolument* raisonnables, *absolument* libres. Il faut donc nous soumettre à ces imperfections, à ces infirmités de notre nature, écouter le sens intime, surtout lorsqu'il s'accorde avec le bon sens général,

et obéir à la conscience, sans prétendre à une liberté absolue.

Et en effet, le sens intime ou la conscience intellectuelle est un instinct : c'est l'instinct dans l'intelligence ; c'est un produit immédiat de la propriété distinctive de la sensibilité.

La conscience morale est également un instinct : c'est l'instinct dans les fonctions affectives ; c'est un produit de la propriété affective de la sensibilité. L'un appartient à l'esprit, à ce qui *distingue ;* l'autre appartient à l'âme, à ce qui *aime*, et tous les deux participent à la dépendance et aux faiblesses de l'humanité.

Ainsi, même dans les réactions de l'intelligence, dans ses actes les plus élevés, dans les déterminations volontaires qui constituent notre liberté intellectuelle et morale, nous retrouvons un sentiment, un instinct, une inconnue, qui domine tout. C'est un cercle terminé ; c'est l'esprit qui revient sur lui-même, qui s'examine, qui se juge *instinctivement*, après avoir parcouru sa carrière, poussé ou conduit par les affections, c'est-à-dire par les besoins, les désirs, les goûts, les penchants, et dirigé par l'intelligence.

Mais l'esprit ne revient pas tel qu'il était au départ ; il a acquis des notions, d'autant plus multipliées que ses causes et ses moyens d'activité étaient plus nombreux ; d'autant plus étendues et plus exactes, qu'il a dirigé ses forces avec plus de constance, de méthode et d'ensemble.

Ce n'est donc pas sans mouvements et sans travail que l'esprit s'éclaire. Mais pourquoi s'éclaire-t-il ? à quoi tend cette lumière qui vient si lentement et qu'il faut payer de tant de sacrifices ?

Tout est dans le savoir. Le sens intime et la conscience ne sont que des moyens de connaître : le premier fait sentir, l'autre fait aimer, et, si l'on peut s'exprimer ainsi relativement à la pensée, l'un *touche*, et l'autre *goûte*.

VIII

Sur le désaccord des forces et des mouvements de l'intelligence, relativement à la vie individuelle et à l'état social.

L'équilibre est nécessaire en toute chose, et du moment où il vient à se rompre, le désordre commence. Or dans l'intelligence, comme dans tout ce qui est essentiellement actif et mobile, le désordre reconnaît toujours pour cause générale le défaut, l'excès ou le déplacement partiel des forces. Ainsi, que les besoins soient faibles, les désirs incertains et les goûts nuls, la paresse sera invincible, et les membres les plus robustes, les dispositions morales les plus prononcées, deviendront inutiles, si des causes étrangères, telles que les châtiments, les privations, la contrainte, ne viennent remplacer, bien que toujours avec désavantage, l'activité qui manque. Que les sens, trop actifs, soient péniblement affectés par le moindre contact, par le bruit le plus léger, ou par la plus faible lumière; que l'esprit se rebute au moindre obstacle, qu'il se révolte à la plus petite contradiction ; qu'il s'exalte juqu'à l'enthousiasme pour les objets les plus simples ou les plus communs; que toutes les affections soient passionnées, il n'atteindra jamais le but, ou, si par hasard il le touche, il ne saura pas s'y maintenir.

Mais la cause la plus ordinaire et la plus décevante du trouble ou du désordre dans l'intelligence relativement à l'état social, c'est le déplacement des forces, ou, si l'on veut, leur emploi inopportun, parce qu'il vient presque toujours d'ignorance, de présomption ou de précipitation.

Chaque époque de l'existence, chaque âge, a ses dispositions et ses aptitudes, comme il a ses besoins et ses goûts, qui, pour la plupart, vont toujours en augmentant, soit en nombre, soit en intensité, jusque vers le milieu de la vie, et quelques uns beaucoup plus loin. La nature le veut ainsi, et rarement elle s'écarte d'elle-même de cette marche si sagement établie. Mais l'homme, surtout dans la jeunesse, vit plus dans l'avenir, qu'il aperçoit immense, que dans le présent, qui s'échappe, et dans le passé, qui ne fait encore que commencer pour lui. Soit qu'il l'ignore, soit qu'il s'en doute, son imagination le porte à exercer, dans tous les sens et le plus promptement possible, ses facultés qui s'accroissent; et, sans s'inquiéter si ses aptitudes sont en rapport avec ses désirs et ses prétentions, il lui suffit d'apercevoir le but pour croire qu'il va l'atteindre. Dès l'enfance, l'orgueil nous porte à mépriser ceux qui sont plus jeunes, plus petits ou plus faibles que nous. Nous sommes flattés lorsque de plus grands veulent bien nous admettre à leurs jeux, et nous nous croyons leurs égaux par cela seul que nous aspirons à l'être. C'est l'histoire de toute la vie humaine: il y a toujours à désirer, toujours quelque illusion, toujours quelque point sur lequel nous voulons et nous prétendons plus que nous ne pouvons. Du reste c'est une erreur à laquelle tout nous convie; et s'il est dangereux de trop entreprendre, quelque gloire au moins peut se rattacher au péril : aussi l'on encourage l'enfant qui se livre à des occupations sérieuses, souvent même celui qui entreprend des choses de beaucoup au-dessus de son âge, et l'on blâme celui qui, sous quelques rapports, reste trop inférieur à ses émules. Mais ne peut-il pas

y avoir trouble et désordre des deux côtés, et les conséquences de ce que l'on applaudit sont-elles moins nuisibles que celles de ce qui nous choque? Celui qui, dans ce cas, ne veut pas tout ce qu'il peut, ne fait ordinairement tort qu'à lui-même: c'est une faute individuelle; tandis que celui qui veut et qui entreprend beaucoup au-delà de ce qu'il peut accomplir, rompt l'équilibre et trouble l'ordre dans un autre sens. Enfin, comme les enfants et les jeunes gens cherchent d'abord à satisfaire les besoins des sens, ou se livrent à leur imagination avant d'avoir acquis l'expérience; que les plus faibles et les moins âgés veulent toujours imiter les autres, et le plus souvent dans ce qu'ils font de mal, la raison veut, en général, que chacun borne ses prétentions aux aptitudes et aux goûts de son âge.

Ceci acquiert de plus en plus d'importance à mesure que les forces intellectuelles se développent; et sous ce rapport, la conduite de la jeunesse nous semble mériter l'attention la plus constante. Mais nous n'avons pas coutume de porter des regards bien justes dans l'avenir; nous excitons, nous encourageons trop souvent jusqu'à l'excès, des dispositions commençantes et des habitudes qu'il vaudrait mieux réprimer; nous aplaudissons à des demi-talents, à des connaissances futiles, à ce qui flatte l'orgueil plutôt qu'au bon sens et enfin à ce qui jette trop souvent les individus hors du cercle dont, pour leur bonheur, ils ne devraient pas sortir. S'il ne s'agissait jamais que du présent, que du particulier, que des actions communes de la vie, il n'y aurait pas encore d'inconvénient bien grave, et la société n'en souffrirait guère: mais c'est le présent qui produit l'avenir, le petit mène au grand, et il n'en est plus de

même lorsqu'on arrive aux points les plus élevés de la morale, de la politique, de la religion, et en un mot de la philosophie; car, bien qu'ils dominent toute notre existence, ces principes se rattachent à des sentiments, à des mouvements intellectuels qui ne sont pas de tout âge, ni à la portée de tous les esprits.

Le caractère humain est indélébile, et si nos parties matérielles peuvent changer de forme, de position et d'usages, sans se détruire, nos parties sensitives, intellectuelles et morales, tout aussi modifiables, ne sont pas moins fixes dans leur existence. Mais la nature ne fait rien qu'à propos; chaque chose a son temps, son opportunité, sa maturité, sa convenance: avant ou après, elle serait inutile, dangereuse ou nuisible, car le retard et la précipitation sont déjà un commencement de désordre.

Nous pouvons, dès la jeunesse, sentir toutes les grandes vérités philosophiques: nous ne leur donnons pas encore une attention extrême, mais elles frappent notre imagination; elles nous plaisent, et notre orgueil est satisfait lorsque nous parvenons à les comprendre. Nous sentons qu'elles fortifient, qu'elles agrandissent notre existence morale, qu'elles nous élèvent parmi nos semblables; nous les conservons comme de nobles conquêtes, et nous finissons par oublier qu'elles ne nous ont pas toujours appartenu. Mais elles restent long-temps dans notre esprit sans rien produire, non par défaut d'instruction, de capacité ou de dispositions généreuses, mais parce qu'en cela comme en toutes choses, rien ne fructifie qu'avec le temps et par le travail. Or ici le travail est dans la science tout expérimentale de la vie, c'est l'étude du cœur humain, c'est

la pratique des vertus sociales ; car si les bonnes pensées font bien agir, les bonnes actions amènent à leur tour de bonnes et de nobles pensées.

Le véritable savoir, le complément de toute science, ne s'acquiert donc que par l'observation et par la pratique ; tous nos principes, toutes nos théories, ne sont que des moyens de se conduire pour y parvenir. On nous donne ces principes, bons ou mauvais ; mais tant que notre acquis se borne là, nous ne savons rien par nous-mêmes, nous n'avons que des idées d'emprunt.

C'est la part de notre jeunesse, et il est impossible qu'il en soit autrement, quelque soin que l'on ait pris de nous instruire; car, bien que l'on nous produise dans le monde avec toute l'apparence du savoir et toutes les prétentions à la science, qu'y a-t-il à nous dans tout cela? quelques formules générales, quelques notions du passé, des théories sur le présent. Du reste, nulle prévoyance, nulle connaissance des hommes ni des choses; le penchant à regarder comme extraordinaire ou comme nouveau ce que nous ne connaissons pas ; comme mauvais et facile à refaire, tout ce qui ne nous convient pas. Si vous ajoutez à cela que nous conservons une partie des dispositions de l'enfance, dispositions qui produisent sous d'autres formes celles qui se développent actuellement, vous verrez que c'est au moment où nous allons agir de nous-mêmes que nous aurions le plus besoin d'être maintenus, conseillés et dirigés, pour mettre notre conduite en rapport avec les devoirs qu'un nouvel état nous impose.

Et en effet nous entrons dans la vie sociale avec la force physique tout acquise et l'expérience, c'est-à-

dire, le complément de la force intellectuelle à acquérir ; et comme nous ne pouvons nous servir que de ce que nous avons, nous devons être plus disposés à recourir à la violence qu'à l'adresse ou au raisonnement. Aussi dans toutes les questions difficiles, comme pour tout ce qui demande de la patience, de la modération et de la réflexion, le premier mouvement du jeune homme sera-t-il toujours pour trancher le nœud gordien.

C'est l'abus et le déplacement des forces, si naturels à cet âge, qui produisent presque toutes nos fautes. Nous aspirons à la liberté sans savoir ce que c'est, ni à quel prix il faut l'acquérir; nous nous sentons le droit de vouloir, et le pouvoir de nous faire obéir, avant de nous être aperçus que d'autres ont le droit de ne vouloir pas et les moyens de résister. Ainsi, par l'amour même de cette liberté, nous sommes portés au despotisme : c'est que nous ne savons pas encore que pour tout ce qui s'adresse aux affections, aux opinions, ou aux sentiments moraux, l'action matérielle, la contrainte et la violence, finissent par devenir inutiles ou dangereuses, car c'est encore un déplacement de forces. C'est à l'intelligence qu'il faut parler; c'est la volonté qu'il faut combattre et vaincre; mais le raisonnement, la douceur et la persuasion, sont les seules armes dont elle reconnaisse et dont elle avoue la puissance.

Nous étions dirigés par nos parents ou par des maîtres, et, malgré leur indulgence, le joug nous était insupportable; nous passons sous l'empire des coutumes, des usages et des lois, autre joug plus léger en apparence, parce qu'il laisse le libre arbitre sur ce qui touche à la vie intime; mais bientôt il nous blesse

autant que l'autre, et nous cherchons incessamment à nous y soustraire. Ce sont de nouvelles résistances à vaincre, ou d'autres contraintes à subir. Nous étions soumis à regret, nous devenons indociles; nous étions crédules, nous devenons confiants à l'égard de ceux qui nous flattent.

On nous offre de toutes parts des croyances et des opinions toutes faites, nous adoptons de préférence celles qui frappent notre imagination, qui exaltent l'esprit ou qui l'égarent; car l'ignorance, l'orgueil et la présomption n'abandonnent jamais tout-à-fait le cœur humain.

Et qu'arrive-t-il alors? que la partie la plus active de la société, celle sur qui repose tout son avenir, devient trop souvent le jouet et la victime de tous les ambitieux qui savent tourner ses défauts à leur profit. Mais comment y parviennent-ils? en déplaçant ses forces intellectuelles, c'est-à-dire en détournant son attention de ce que les devoirs ont de légitime, de ce que la vie sociale lui offre de positif, pour la porter sur des objets imaginaires; en lui donnant pour des réalités des mots qui n'ont point de signification précise. Et, par exemple, qu'est-ce que l'*honneur*, la *gloire*, dans l'opinion de la plupart des hommes? des formes innombrables de l'orgueil et de la vanité. Qu'est-ce que la liberté dans l'esprit des masses ignorantes? le droit de tout faire impunément. Elles sont comme les enfants qui ne se croient libres que lorsque tout leur est permis, et qui n'usent de cette permission dangereuse que pour tout briser, tout désorganiser et tout détruire.

Dans l'état social, il n'y a point de liberté sans lumières et sans la juste application des lumières ou des forces

de l'intelligence, il n'y a que désordre, licence, oppression, force brutale ou iniquité, et dégradation.

Ce que nous disons de l'enfance et de la jeunesse, il faut le dire des peuples qui commencent à se civiliser, et de ceux qui entrent dans les voies de la liberté politique. Il faut le dire également des classes inférieures, chez les nations qui jouissent d'une civilisation très avancée; car la nature suit toujours la même marche, et le modèle des gouvernements, c'est l'homme: la vie de chaque individu représente, dans ses bases, celle de toute l'espèce humaine.

Et en effet, les nations n'ont-elles pas leur enfance, leur jeunesse, et toutes les époques de leur transition en ce monde, marquées par des besoins, des goûts, des causes d'activité qui se développent dans les masses comme chez l'individu? N'ont-elles pas des défauts, des passions, des vertus et des vices, suivant leur âge et leur degré d'accroissement? N'ont-elles pas encore, après les premières nécessités satisfaites, leur ignorance à dissiper, leur paresse à vaincre, quelque superflu à obtenir, et pour tout cela, leur amour-propre, leur vanité, leur présomption, leur orgueil, leurs illusions sur l'honneur, la gloire, la liberté, le bonheur, etc.? N'accordent-elles pas d'abord toute leur admiration et toute leur estime à la force matérielle, à l'audace, à la témérité, à tout ce qui frappe les sens et l'imagination, à tout ce qui semble extraordinaire et merveilleux, plutôt qu'à ce qui est juste, simple et vrai? Et de même que chacun a, dans sa constitution morale, des penchants, des désirs, des passions, qui le trompent, le séduisent et l'égarent, en faisant taire la conscience, ou en faisant tourner le raisonnement

contre le bon sens et la raison, ne voit-on pas aussi dans les jeunes populations, ou parmi les classes les moins éclairées, des esprits qui profitent de la crédulité générale et des passions populaires qu'ils excitent, qu'ils exaltent, et avec lesquels ils s'identifient, en quelque sorte, afin d'obtenir la considération et le pouvoir?

Voilà ce que l'histoire peut nous apprendre; et c'est aussi ce que, sans remonter aux temps héroïques, chacun pourrait savoir s'il avait observé ce qui s'est passé en lui-même ou sous ses yeux pendant le cours de sa vie. Voilà le sujet de tant de plaintes, de tant de déclamations, sur les imperfections et les vices de l'espèce humaine.

Mais puisque ces choses sont partout; puisqu'on les retrouve de tous côtés et sous toutes les formes, vivantes et intelligentes, c'est qu'apparemment elles sont dans l'ordre naturel.

S'il en est ainsi, aucune puissance humaine ne peut les détruire; mais ce sont des instruments que la nature met à notre disposition, et dont elle nous montre l'usage par l'emploi qu'elle en fait. Dès lors, au lieu de nous plaindre de notre impuissance et de toutes nos imperfections, ne devons-nous pas apprendre à les modifier, à les diriger et à les utiliser? Puisqu'il y a des hommes qui s'en servent pour nous conduire à leur gré, ne pourrions-nous pas en faire autant pour agir convenablement et de nous-mêmes? Il faut donc les observer, il faut apprendre à les connaître, c'est-à-dire à nous connaître nous-mêmes, à les employer avec méthode, et comme la nature nous le montre à chaque instant, à faire tourner à notre profit et à celui

de l'ordre général, nos défauts, nos passions et nos vices.

C'est une autre éducation à faire, une éducation de tout âge, plus difficile que la première ; car au lieu de nous laisser conduire, il faut que nous marchions de nous-mêmes et que nous y apportions toute notre attention, toute notre volonté, toute l'activité de notre intelligence.

Nous disons que c'est une éducation de tout âge ; mais, dans sa généralité, cette proposition n'est applicable qu'à la jeunesse. C'est la jeunesse qui réclame toute l'attention de la philosophie ; c'est alors que les conseils promettent le plus de fruit pour l'avenir, car l'enfance ne les comprend pas toujours ; l'âge mûr, retenu par des habitudes, ou embarrassé par des soins de toute espèce, ne les écoute plus, ou ne peut plus les suivre, et la vieillesse n'en a plus besoin: les faits ont dû l'instruire. Mais, chez le jeune homme, les bons principes, les bons conseils, les bons avis, quand même ils ne seraient pas bien compris ni suivis d'abord, ne sont jamais tout-à-fait perdus ; il se les rappelle tôt ou tard, et, trop souvent à ses dépens, l'expérience le force à reconnaître leur justesse et leur utilité.

IX

Sur le libre arbitre.

Il n'y a peut-être pas de question que l'on ait traitée plus souvent que celle dont il s'agit; on y revient sans cesse, et il y a déjà long-temps que l'on compte par centaines les auteurs qui s'en sont occupés: Condillac a composé une dissertation spéciale sur la liberté.

On peut considérer la liberté dans les mouvements organiques, dans les actes sensitifs, intellectuels et moraux. C'est cette dernière modification qui va nous arrêter maintenant, parce qu'elle domine toutes les autres; l'être qui agit sans connaître les conséquences morales de ses actions n'exerce encore que son instinct, et tant qu'il se meut dans ces conditions, rien ne peut lui être imputé à bien ni à mal.

L'homme moralement bien organisé est-il moralement libre? peut-il, sous ce rapport, agir à son gré ou ne pas agir, délibérer, choisir, préférer? Oui, c'est un fait dont nous avons le sentiment comme nous avons celui de notre existence; il ne serait donc pas moins absurde de nier l'un que l'autre.

Nous avons donc un libre arbitre; il a son origine dans la cause de nos affections, dans ce qui produit notre volonté; son développement est en rapport direct avec celui de l'intelligence.

Le libre arbitre, la volonté et l'entendement sont inséparables. Tout être intelligent a un libre arbitre en rapport avec ses besoins, ses goûts et ses désirs instinctifs de toute espèce.

Et cela doit être ainsi; car s'il n'avait pas la possibilité d'agir comme il veut, à quoi serviraient les désirs et la volonté? S'il n'avait ni volonté ni désirs, à quoi servirait l'intelligence? S'il n'avait pas l'intelligence, à quoi le conduirait la possibilité d'agir et de vouloir?

Le libre arbitre existe donc, et il doit nécessairement exister en raison directe de l'intelligence : mais ce n'est pas toute la question.

Sommes-nous *absolument* libres? La cause de nos déterminations intellectuelles et affectives ne dépend-elle uniquement que d'elle-même, sans liaison, sans rapport avec aucune autre cause antécédente, soit organique, soit extérieure ?

Si l'âme, ou quelque chose en nous, jouissait d'une liberté absolue, ce serait un être à part, une chose qui ne concourrait en rien à l'ensemble, à l'unité individuelle, qui n'exercerait sur nous aucune influence, car une influence quelconque suppose des rapports, et tout rapport lie.

Cet être absolument libre, parce qu'il serait absolument isolé, serait donc inutile. Il serait inutile pour l'individu, il le serait également pour l'universalité, qui ne se compose que d'individus.

Ainsi s'il existait dans ce monde, où tout s'enchaîne, un seul être qui fût *absolument* libre, il ne serait rien relativement à l'ensemble. S'il était intelligent, et que, par sa volonté, il arrivât à exercer une influence quelconque sur d'autres êtres, il cesserait à l'instant d'être absolument libre, car il serait déjà lié par ses rapports et par cette volonté même. Cependant on conçoit, dans cette supposition, qu'il pourrait conserver la plus

grande liberté *possible*, tout en exerçant la plus grande influence.

Si, par impossible, tous les êtres étaient *absolument* libres, il n'y aurait plus de rapports, et dès lors plus d'ensemble, plus d'ordre. Si, dans le même sens et au même degré, aucun n'était libre, il n'y aurait plus de mouvement : ce serait la mort universelle.

L'infini est le contraire de l'absolu ; il suppose la permanence et l'éternité du mouvement ; l'absolu l'arrête. L'infini est le mouvement et l'existence dans un espace sans limites ; l'absolu est le repos et l'inertie mêmes. L'infini existe par lui-même, on le retrouve dans tous les produits de la nature ; l'absolu est une conception, une pensée de l'être mortel. Cependant l'infini contient ce que nous regardons comme absolu; ils sont inséparables : l'un est le cercle, l'autre est le point. On conçoit l'action infinie dans le mouvement circulaire où tout revient à sa source ; la nature ne nous offre point d'exemple de l'absolu sous tous les rapports : on le suppose, et la preuve en est dans nos classifications, qui ont toujours quelque chose d'arbitraire.

L'essence de Dieu, disent les métaphysiciens, c'est l'infini. Dieu est la cause infinie. Tous les attributs de la divinité découlent de son essence et sont infinis comme elle : ainsi son intelligence, sa puissance, sa bonté, sa prévoyance ou sa prescience et sa liberté sont infinies. Quelques uns, et particulièrement les théologiens, vont plus loin; ils prétendent que la prescience et la liberté divine non seulement sont infinies, ce qui est vrai, mais sont *absolues*. Ces deux propositions nous semblent être contradictoires. Et en effet, si la pres-

cience divine est infinie, elle n'est pas absolue dans tous les sens, car tout ce qui est absolu est limité; et fini dans un sens quelconque.

Rien ne peut être prévu que ce qui arrivera; tout le reste est négatif, conjectural ou imaginaire. Une prévoyance infinie et *absolue* en toutes choses et dans tous les sens, suppose en principe une succession immuable de causes et d'effets: or l'être qui aurait absolument tout prévu, quand même il l'aurait voulu, ne pourrait rien changer à l'ordre établi dans sa pensée; il ne pourrait avoir aucune prévision, aucune volonté, aucune détermination nouvelle, puisque la première les renfermerait *absolument* toutes : il ne serait donc plus libre, il aurait disposé du premier coup et à jamais de sa puissance et de sa liberté.

On a cru répondre à ces objections, en disant : Dieu ne prévoit pas; il n'y a pour lui ni passé ni avenir; tout lui est présent; il *est* et il *voit*. S'il avait prescience, science et souvenir, il connaîtrait les mêmes choses trois fois, de trois manières différentes, et il lui surviendrait temporairement de nouvelles modifications, ce qui est inadmissible.

Nous ne concevons pas clairement ces propositions. Dieu peut être immuable dans son essence, dans son existence, sans l'être dans sa volonté : l'immuabilité et la liberté sont incompatibles. D'un autre côté, quel rapport y a-t-il entre une volonté qui ne varie jamais et des choses qui changent incessamment? Si Dieu est immuable, les créatures ne le sont pas; elles ont un passé, un présent, un avenir, et il voit tout cela. Or s'il voit leur passé, il se souvient; s'il voit

leur avenir, il prévoit; car se souvenir et prévoir ne sont rien autre chose.

Le passé est-il pour lui la même chose que le présent? Le présent, le passé et l'avenir sont-ils identiques? S'ils sont identiques, il n'y a point de création utile ni possible: tout existe, tout a toujours existé, tout existera toujours identiquement, de la même manière et sous les mêmes formes; il n'y a plus alors de succession de faits, plus de changements, plus de modification, plus de mouvement, plus de vie.

Si au contraire il y a succession de faits, si tout change sans périr, si tout se renouvelle; rien n'est *absolument* semblable, rien n'est identique et rien ne doit l'être.

Alors, quand même Dieu verrait toujours les choses de la même manière, il doit au moins les voir différentes, puisque leurs conditions ne sont jamais absolument les mêmes, autrement, ou il ne les verrait pas ce qu'elles sont, ou il les verrait ce qu'elles ne sont pas.

Dire que la science et la puissance divines sont infinies, ce n'est pas prétendre que tout ce qui est possible s'opère *nécessairement*, *absolument*, partout, toujours, sous toutes les formes, de toutes les manières, et que chaque mouvement, quelque minime qu'on le suppose, soit irrévocablement déterminé d'avance, sans qu'il puisse être remplacé par aucun fait analogue.

Ne peut-on pas supposer dans l'être infini comme chez tous les êtres intelligents, des dispositions, des facultés virtuelles et des facultés effectives? Mais avec cette différence que, chez nous, les dispositions et les facultés ont des bornes, tandis que la puissance infinie n'en a pas.

Qui pourrait poser des limites à la volonté suprême? Elle seule, par sa bonté, par sa justice, par sa raison, par une sagesse infinie.

C'est donc encore ici l'intelligence qui gouverne la volonté. C'est le dernier effort du libre arbitre, c'est son acte sublime chez l'être intelligent.

Pourquoi donc, et à plus forte raison, cette faculté n'appartiendrait-elle pas à l'intelligence suprême? Pourquoi cette intelligence serait-elle forcée de tout voir *absolument*, de tout savoir à chaque instant et de tout vouloir irrévocablement? Son attention ne peut-elle jamais se détourner d'aucune chose? Sa volonté ne peut-elle pas se porter sur un objet plutôt que sur un autre? N'a-t-elle pas l'infinité des moyens pour l'accomplir? Ne peut-elle, après une première impulsion, rien abandonner à son propre mouvement, surtout lorsque ce mouvement, de quelque manière qu'il s'exerce, doit nécessairement conduire à un but déterminé? Elle commande une fois, dit-on, et la nature obéit à jamais, *semel jussit, semper paret*.

Exercer toujours également et de la même manière sa volonté sur les mêmes choses, quelque nombreuses qu'on les suppose, est-ce l'acte le plus caractéristique d'une puissance infinie? Ne conçoit-on rien au-delà? Exercer une fois cette volonté, mais de façon à ce qu'elle s'accomplisse tôt ou tard, par tous les moyens qui peuvent conduire au but qu'on se propose, n'est-ce pas quelque chose de plus? Dans le premier cas rien n'est libre; dans le second tout peut l'être plus ou moins, c'est-à-dire *infiniment*, et non *absolument* sous tous les rapports.

Les plus petites causes produisent les plus grands

effets, mais elles ne les produisent pas immédiatement; une infinité d'autres causes viennent se poser entre le premier et le dernier effet; enfin d'autres causes encore peuvent amener des résultats analogues, et c'est par l'analogie que l'on arrive à l'identité. Parce que l'on est forcé d'admettre une puissance suprême, infinie, on en conclut que cette puissance s'exerce toujours *infiniment* et *absolument* sur tout; mais n'est-ce pas assez qu'elle se manifeste une seule fois et à propos sur chaque ordre de choses et sur chaque chose?

Tous les êtres vivants doivent mourir; qu'importe à l'ordre universel que le plus petit insecte meure un millionième de minute plus tôt ou plus tard, d'un genre de mort plutôt que d'un autre? N'est-il pas inutile de faire intervenir la Providence à cette occasion?

Concluons. Dieu a toutes les dispositions et toutes les perfections possibles; il est tout à la fois l'être infini et l'être absolu; lui seul a infiniment la science et la puissance, mais on ne peut pas prétendre qu'il ait toujours la volonté d'exercer cette puissance, *infiniment* et *absolument sur tout*.

Tout ce qui est possible s'est fait, se fait ou se fera. Parmi les choses que nous appelons bonnes ou mauvaises, il en est une à faire, il faut *absolument* qu'elle soit faite; mais vous n'êtes pas le seul au monde pour cela: s'il est absolument possible que vous la fassiez, il n'est pas absolument impossible que vous ne la fassiez pas. Mais supposons que vous soyez au nombre de ceux qui doivent nécessairement la faire, vous pouvez

être de ceux qui la feront contre leur gré, tandis que d'autres la feront volontairement.

Nous admettons en toutes choses le fond et la forme; la nécessité du fait ne doit pas faire supposer la nécessité absolue de toutes les circonstances dans lesquelles il peut s'accomplir; car si toutes les circonstances étaient *absolument nécessaires,* il y aurait des choses absolument identiques, et il n'en existe pas dans la nature.

Encore une fois, tout est possible; mais tout peut se faire de plusieurs manières, dans des circonstances et dans des temps divers. Il nous reste donc un choix, un libre arbitre, même dans la nécessité.

Des antécédents nous mettent dans l'obligation absolue de faire une chose, bonne ou mauvaise; mais, dans l'accomplissement de ce fait, il reste toujours à notre disposition quelques circonstances qui ne sont pas absolues : et quand même toutes tendraient directement au même but, il nous resterait encore l'intention et la volonté d'agir ou de ne pas agir dans un sens ou dans un autre.

Ainsi, en supposant l'absolu, autant qu'on peut le concevoir, rien ne peut effacer entièrement le mérite ou le démérite de nos actions, puisqu'en définitive il est dans la conscience, dans un sentiment moral, qui dépend infiniment plus de nous que de toutes les causes extérieures qui tendent à le déterminer.

Voilà pourquoi, malgré la diversité des habitudes, des mœurs et des usages, des principes de morale sont généralement admis et respectés : s'il en était autrement, aucune civilisation ne pourrait se former ni se maintenir, et l'homme dégradé serait de tous les ani-

maux le plus nuisible et le plus misérable. Mais si la généralité des hommes se soumet à des lois, quelles qu'elles soient, de convenance et de devoir, ce qui suffit pour maintenir de ce côté la force, l'ordre et l'unité, il en est d'autres qui, sans chercher positivement à s'y soustraire, les regardent avec indifférence, surtout en ce qui touche au sentiment religieux, et qui semblent dire : Sur quels principes établissez-vous le mérite et le démérite de nos actions? A quoi servent cette gêne et cette multitude de privations auxquelles vous prétendez nous soumettre? Est-ce pour nous? Est-ce pour nos semblables? Est-ce pour Dieu qu'il nous faut vaincre tant de répugnances, ou nous abstenir à chaque instant de tout ce qui nous plaît?

Si c'est pour nous, pensons à nous d'abord; si c'est pour les autres, que nous en reviendra-t-il? de l'ingratitude, de la haine, des exigences; car l'homme est ainsi fait; il regarde comme naturels et légitimes les services qu'on lui rend : un bienfait engage par l'espérance d'un autre bienfait qu'il laisse entrevoir; le refus blesse, désoblige, et trompe d'autant plus qu'il était moins prévu.

Si c'est pour Dieu, qu'en a-t-il besoin? N'est-il pas infiniment au-dessus de tout?

Si quelques actes, mal définis, que l'on regarde comme criminels dans certains pays, et comme méritoires dans d'autres, sont de nature à le mécontenter, pourquoi nous a-t-il laissé les moyens et la liberté de les commettre : et pourquoi surtout a-t-il attaché le plaisir à leur accomplissement et le mal-être à leur privation?

Il y a quelque chose de vrai dans la plupart de ces

arguments ; ils ne sont vicieux que par leur exagération, que parce qu'ils sont trop absolus.

Et en effet, penser à soi d'abord, est un mouvement instinctif qui, par lui-même, n'a rien de blâmable en général; mais ne penser qu'à soi en toute circonstance, préférer à tout son intérêt personnel, c'est se placer moralement au niveau des animaux les moins intelligents. Ne rendre des services qu'autant que l'on espère en retour d'autres services ou de la reconnaissance, c'est agir pour soi : dans le premier cas, c'est un échange dans lequel l'égoïsme se place au premier rang; dans le second, c'est un attentat à la liberté d'autrui. Et en effet, le bienfait ou le service peut n'exiger qu'un effort passager ; la reconnaissance doit être durable. Le bienfait qui veut du retour engage donc plus celui qui reçoit que celui qui donne; car si ce dernier fait ce qu'on veut, il fait aussi ce qu'il veut, mais il sait ce qu'il fait, il agit dans le présent, dans le positif, tandis que l'obligé qui s'engage à la reconnaissance compromet toujours plus ou moins son avenir qu'il ne connaît pas.

Le bienfait qui vient d'un mouvement de l'âme, porte avec lui sa récompense ; c'est le plaisir qu'il procure, indépendamment de tout autre motif qu'un sentiment de bienveillance et d'affection; c'est la noble satisfaction que doit ressentir celui qui par ses bonnes actions peut se prouver à lui-même l'utilité de son existence et de ses rapports. Le bienfaiteur qui ne demande rien, qui n'attend rien, qui n'exige aucune reconnaissance, peut faire des ingrats, mais il ne craint pas l'ingratitude ; il a pour lui ce que rien ne peut

remplacer ni détruire, c'est la satisfaction de soi-même et l'approbation de sa conscience.

Le mérite de nos actions n'est donc pas seulement dans l'action elle-même, il est bien plus encore dans l'intention, dans la mesure, dans le choix, dans l'opportunité des circonstances; et sous ce rapport, rien n'est bon, rien n'est bien, s'il n'est fait de bon cœur et à propos.

Quant au mérite de nos actes relativement à la Divinité, il se fonde tout entier sur ce libre arbitre, si diversement compris et si souvent controversé. Sans prétendre entrer dans des détails au-dessus de nos lumières, nous dirons qu'il est bien évident pour tout le monde, que si Dieu nous avait privés de toute liberté, nous n'aurions à ses yeux pas d'autre mérite que n'en ont pour nous ces machines dont nous avons réglé d'avance tous les mouvements. Mais il n'en est pas ainsi, et sur ce point nous n'ajouterons rien à ce que nous avons déjà dit.

Sans doute Dieu est infiniment au-dessus de nous ainsi que de toute chose en particulier; et en mettant de côté toute considération religieuse, on peut supposer que nos actes individuels ne doivent pas le moins du monde l'offenser de la manière que quelques uns l'entendent; mais il ne faut pas croire que toute relation, tout rapport entre le créateur et la créature, puisse jamais entièrement s'effacer. En supposant que l'esprit de chacun de nous ne doive occuper que la moindre partie dans son attention, en sera-t-il de même de tout l'esprit humain?

Si Dieu n'a pas besoin de nous, nous avons besoin de lui. S'il a suffi d'un seul acte de sa volonté pour

mettre dans toutes les générations passées, présentes et futures, les dispositions et les penchants qui doivent conduire l'humanité tout entière au but qu'il s'est proposé d'atteindre, nous, faibles, ignorants, incertains même sur les choses qu'il nous est le plus important de connaître, avons besoin d'un soutien, d'un lien, d'un appui moral toujours présent à notre pensée.

Ce lien indestructible est le sentiment ou l'instinct religieux : on a beau dire que chez des individus, chez certains peuples, il porte à des croyances absurdes et ridicules ; il existe en général, chez tous et partout ; aucun sentiment n'a plus de force, aucun n'exerce plus d'influence sur la destinée des individus et des nations. Aucun, dit-on, n'a causé plus d'erreurs, n'a servi de prétexte à plus de sottises, à plus de crimes. Nous répondrons qu'aucun n'a déterminé *immédiatement* plus d'actes de courage, de générosité, de dévouements sublimes. Dans tous les pays on compte de nobles sacrifices à la patrie, des actions éclatantes et vertueuses ; chaque peuple a ses héros ; tous se posent plus ou moins devant l'admiration des hommes ; la renommée, la tradition, l'histoire, leur font une place à part ; on les connaît, on les compte : les victimes volontaires des croyances religieuses, mourant abandonnées, obscures et méprisées, sont innombrables.

Puisqu'il en est ainsi, comment peut-on dire que jamais Dieu nous abandonne, et pour toujours ! Celui qui voit tout d'un coup d'œil, qui produit tout par un seul acte de sa pensée, aurait-il plus de peine à porter son attention et ses regards sur un objet isolé ou particulier que sur tout l'univers à la fois ?

Mais s'il ne vient pas à nous, ne nous a-t-il pas donné les moyens d'aller à lui? Et quand tout le genre humain nous abandonnerait, nous rejetterait, nous mépriserait, ne trouverions-nous pas dans une conscience pure, dans notre amour, dans notre confiance en Dieu qui nous juge, des consolations, du courage et des forces?

Nos actions ont donc pour lui du mérite, puisqu'il a mis dans nos dispositions morales un juge irrécusable; elles en ont donc pour nous envers lui, puisque nous n'osons lui adresser nos vœux par la pensée, par la prière mentale, qu'autant que notre conscience témoigne de leur sincérité et de la légitimité de nos intentions. Car les hommes, soit par aveuglement, soit par présomption, peuvent bien prêter à leur divinité, ou plutôt aux objets de leur culte, toutes leurs passions et tous leurs vices, mais ils sont de bonne foi dans ces erreurs mêmes, et nul n'oserait implorer le ciel pour obtenir ce que sa conscience désavoue.

La prière est une conséquence immédiate de l'instinct religieux; c'est en elle-même un acte de foi et de soumission, un aveu de la puissance de celui auquel on l'adresse: on ne prie pas ceux auxquels on ne suppose aucun pouvoir; on n'implore pas sincèrement et affectueusement son ennemi.

La prière se fondant sur l'affection et sur l'espérance, porte en elle-même la consolation et le courage; elle est donc bonne en principe; mais son objet témoigne trop souvent de notre aveuglement et de la perversité de nos désirs et de nos affections: si les vœux de chaque individu, de chaque nation, étaient exaucés, il resterait bien peu d'hommes sur la terre.

Ainsi, dans notre ignorance, dans notre présomption, dans notre orgueil même, nous nous rattachons toujours à Dieu par quelque action ou par quelque pensée, et nous reconnaissons instinctivement sa science, sa toute-puissance et sa miséricorde.

En y réfléchissant, on peut affirmer qu'il n'existe pas un seul athée; car si, par système, plutôt que par conviction, quelques hommes ont cru ou croient l'être, le doute est encore au fond de leur âme et l'aveu dans leurs actions. Un mot quelconque remplace dans leur langage celui qui nous représente l'Être-Suprême, et aucun ne porte la monstruosité de la pensée jusqu'à mépriser toutes les vertus, jusqu'à répudier ces sentiments humains, ces instincts admirables placés dans tous les cœurs. Quel est l'homme qui ne respecte pas le courage, la générosité, la grandeur d'âme; qui n'estime pas la justice; qui méprise l'amour maternel, cet amour si vrai, si tendre, si prévoyant, si désintéressé? Quel athée, s'il en est, oserait dire qu'il repousse l'affection de sa mère, qu'il ne lui sait aucun gré des soins qu'elle a pris de son enfance?

Cependant d'où vient cet amour maternel? de la nature sans doute? Mais d'où vient cet ordre universel, cette organisation, cette production immense et animée que nous appelons la Nature? d'une cause intelligente apparemment?

Nous regardons comme ignorants et barbares les peuples qui adorent des objets matériels; que font de plus ceux qui placent la nature au premier rang sans remonter à sa cause?

Non, Dieu ne nous abandonne jamais entièrement, car dans nos actes les plus criminels, il est encore au

fond de la conscience quelque chose de lui qui commence le remords. Non, la prescience divine ne détruit pas le libre arbitre; car si une infinité de causes peuvent s'opposer à la manifestation et à l'accomplissement de notre volonté, rien ne peut enchaîner la volonté même. Si tout ce qui est possible doit être fait, il n'est pas *absolument* nécessaire que ce soit par l'un plutôt que par un autre, plus tôt ou plus tard, dans des conditions rigoureuses, identiques, absolues. Nul ne peut décliner le mérite et la responsabilité de ses actes, tant qu'il lui reste quelque bon sens et quelque instinct religieux; celui qui n'aurait rien de tout cela, ne ferait plus moralement partie de l'espèce humaine.

Ainsi, quand même Dieu n'aurait pas la volonté d'intervenir toujours, activement, dans toutes les choses de ce monde, il suffit qu'il en ait le pouvoir. Quand même il ne s'occuperait incessamment ni de chacune de nos actions, ni de chacun de nous, il a mis dans notre âme un juge à qui rien n'échappe; il est toujours présent à notre pensée par l'instinct religieux, il attache une valeur quelconque à nos actions par la conscience; il établit des rapports entre lui et nous par l'amour, par la crainte, par le repentir, par la prière, par l'espérance; il nous offre, dans la nature, tous les exemples que nous avons à suivre, il ne nous abandonne donc jamais entièrement.

X

Parallèle entre le libre arbitre de l'homme et celui des animaux.

L'animal use sa vie sans sortir du cercle étroit de son intelligence, ou, si l'on veut, de son instinct, de son bon sens natif; aucun besoin, aucun désir, aucun goût, ne le porte à s'en écarter, et s'il en est détourné par les soins de l'homme, ou par quelque cause accidentelle, il y revient de lui-même, aussitôt que cette cause cesse d'agir. Il n'a rien qu'il doive absolument imiter, nulle croyance à recevoir ou à combattre; point de présomption qui l'abuse, point d'imagination qui l'égare, pas de prévoyance au-delà de la conséquence immédiate du fait; ses entreprises ne dépassent point ses forces, sa volonté ne devance pas ses moyens; pour lui, tout vient avec le temps et tout est à sa place.

Cependant il a un commencement de libre arbitre, car il fait ce qu'il veut, et comme la nature ne lui donne pas, à moins d'exception, des besoins ni des désirs inutiles, il ne veut en général que ce qu'il peut; mais il ne peut pas changer ni modifier par lui-même les causes de sa volonté.

Chez l'homme au contraire, et surtout chez l'homme civilisé, la volonté devance très souvent le pouvoir. Si ses goûts et ses désirs de toute espèce n'étaient pas des causes assez puissantes, l'amour-propre, et surtout la présomption, qui naît de l'ignorance vaniteuse, suffiraient pour le jeter à tout moment hors des limites de la convenance et du bon sens. Il faut donc qu'il puisse

et qu'il veuille quelquefois modifier ou arrêter l'action des causes de ses vouloirs.

Il est dans la nature de l'homme de chercher incessamment à satisfaire des désirs qui n'ont pas de bornes, et ce besoin porté jusqu'à l'impatience, est peut-être la cause la plus puissante du désordre apparent que nous offre l'histoire de l'esprit humain. Dès l'enfance, nous voulons obtenir sur-le-champ tout ce qui nous plaît, et si dans la jeunesse, et même plus tard, d'autres désirs, aussi vifs et aussi nombreux, sont tempérés par quelque sentiment de convenance, ils sont rarement assez modérés pour que nous puissions les soumettre à toutes les exigences de la raison: car, avant tout, nous voulons penser et agir par nous-mêmes, en toute chose et sur tous les sujets; et c'est surtout en cela que nous voulons plus que nous ne pouvons, ou long-temps avant de pouvoir, parce que nous méconnaissons la puissance du temps dans l'accomplissement des choses de ce monde. Sous ce rapport nous sommes toujours jeunes.

Le jeune homme est propre à tout ce qui demande de l'adresse, de la force physique, de la mémoire, de l'intelligence; mais quelles que soient l'activité, l'étendue de son esprit et la perfection de ses études, il lui manque toujours ce que la théorie n'apprend pas et ce que le temps seul peut donner: c'est l'expérience; c'est cette maturité, sans laquelle l'esprit ne devient fécond que pour engendrer des monstres. Il ne s'agit plus ici de modèles à imiter, d'exemples à suivre; il ne s'agit plus des périls de la guerre, de la culture des lettres ou des beaux-arts; il s'agit de combattre nos propres désirs et nos passions; d'opposer l'intelligence

à nos goûts et à nos penchants déréglés, l'homme à l'homme, le devoir à la volonté.

Mais rien ne peut devancer les époques que la nature a fixées d'une manière générale, et il n'est pas plus commun d'avoir à vingt ans une opinion propre et arrêtée sur des sujets philosophiques, politiques ou religieux, que d'être physiquement homme à dix ans.

Il faut donc le temps pour tout : c'est un axiome vulgaire, mais qui trouve à chaque instant son application. Devancer les époques, c'est en général préparer ou causer le désordre. Mais il faut aussi la *mesure*; car le plus ou le moins, trop ou trop peu, détruit l'équilibre et la convenance, sans lesquels le mouvement se trouble ou s'arrête, se pervertit ou se détruit.

Il y a donc, en dernière analyse, de grandes différences non dans leur nature, mais dans leur ensemble et dans leur mode d'action, entre les causes de la volonté de l'animal et celles de la volonté de l'homme. Mais si le premier peut presque toujours ce qu'il veut, parce qu'il ne veut que ce que la nature lui permet de vouloir, et si le second ne le peut pas, parce que ses désirs innombrables devancent ou surpassent trop souvent son pouvoir, il n'y a pas moins libre arbitre des deux côtés. Toutefois, si l'étendue de la liberté se mesure à celle des mouvements et à leur diversité, il n'y a plus de comparaison à faire, car l'homme peut exercer sa volonté sur tous ses mouvements sensitifs, intellectuels et moraux.

Mais la liberté de l'homme est soumise à d'autres conditions que celle de l'animal; et en effet, celui-ci a sa raison toute faite puisque ses mouvements instinctifs sont réglés d'avance, tandis que l'autre a toute

sa raison à faire; c'est-à-dire que, par le moyen de son intelligence, il doit parvenir à mettre tous ses actes en rapport entre eux, puis avec l'ordre social dont il fait partie, et ensuite avec l'ordre universel. Lorsque, de son propre mouvement, et par sa raison seule, il est parvenu à ce point, il est, moralement, aussi libre qu'il soit possible de l'être en ce monde.

Pour sentir toute la valeur de ces propositions, qui sont aussi anciennes que la philosophie, il ne faut pas seulement les appliquer à quelques individus ou à quelques groupes isolés; il faut jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'esprit humain : c'est l'esprit de l'histoire.

Que voyons-nous alors? les diverses époques de l'existence marquées chez les nations comme chez les individus : l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr; et lorsqu'elles peuvent y parvenir, la vieillesse et la caducité. Obscurités sur leur antique origine, développements successifs, suivant la marche ordinaire de l'humanité; mêmes causes de mouvement et d'activité, c'est-à-dire, nécessité de satisfaire d'abord de premiers besoins; ignorance, crédulité, amour du merveilleux et toutes les absurdités qui en dérivent. Puis, à mesure que les forces s'accroissent, l'orgueil, la présomption, l'ambition; vices que, sous d'autres noms, la politique s'efforce d'ériger en vertus nationales, mais qui, en réalité, surtout lorsqu'on les exagère, ne conduisent le plus souvent qu'à l'oppression, à la guerre et aux dévastations; enrichissent quelques individus, dépouillent le plus grand nombre, et ne font le bonheur de personne. Enfin, lorsque l'âge mûr et la vieillesse arrivent, le faste, le luxe, l'égoïsme, la mollesse, les

divisions intestines, viennent relâcher peu à peu les liens sociaux, et livrent la nation, sans énergie et sans défense, à ses ennemis, qui la détruisent matériellement ou qui la transforment en changeant ses habitudes, ses usages, ses lois, ses mœurs, en rompant de toutes parts son unité, en faisant passer à d'autres combinaisons sociales les parties violemment séparées.

Et non seulement chaque nation a son âge, les besoins, les qualités, les défauts ou les passions de son âge; mais elle a nécessairement en elle-même des parties qui représentent toutes les époques de l'existence animale : ainsi, elle a ses populations inférieures les moins éclairées, qui représentent l'enfance; sa classe moyenne qui ne se forme qu'à mesure qu'elle approche de l'âge mûr; ses classes élevées qui tendent au déclin; et enfin en réalité, des jeunes gens, des adultes, des vieillards, qui tous sont mus par des besoins, des désirs et des goûts différents.

Ainsi composées, les nations doivent périr, et périssent en effet, après avoir parcouru la vie plus ou moins complétement comme un homme.

Mais l'homme ne périt pas; l'espèce se maintient à travers les siècles, sans avoir encore rien perdu de son organisation ni de ses dispositions primitives, et l'esprit humain semble, au contraire, augmenter chaque jour de force et d'étendue. On dirait que ses défauts, et les désordres partiels qu'ils déterminent, loin de retarder sa marche, la rendent plus vive et plus rapide, en forçant l'attention à se porter sur des objets dont la connaissance lui devient nécessaire, mais dont une raison trop froide et trop sévère l'aurait peut-être longtemps détourné. Si l'homme, en général, a toujours

les memes dispositions, les mêmes qualités et les mêmes forces, il a aussi toujours les mêmes faiblesses et les mêmes défauts; il veut toujours la fin avant de connaître les moyens : l'imagination l'égare, le merveilleux le séduit, l'orgueil et la présomption l'aveuglent; sous ce rapport, il est toujours jeune. Aujourd'hui même, considéré chez les peuples les plus avancés dans la civilisation européenne, nous voyons qu'il commence à désirer ce qui lui manque; il veut reproduire et développer les vérités religieuses, politiques et morales, que, jusqu'à présent, il avait acceptées sans les comprendre, qu'il avait senties plutôt qu'entrevues; il veut les dégager de ces voiles allégoriques sous lesquels elles sont encore, en grande partie, cachées pour la généralité des individus; il veut obtenir pour tous ce *libre arbitre* qui n'est encore le partage que de quelques uns parmi les plus éclairés; il veut l'émancipation de la pensée. Mais comment y procède-t-il? avec tous les contrastes : avec l'impétuosité, la confiance, la légèreté, la présomption, le fanatisme, qui rendent la jeunesse l'instrument aveugle de toutes les ambitions; avec cette hardiesse persévérante et réfléchie, avec ces calculs égoïstes de l'âge mûr; avec cette prudence quelquefois méticuleuse de la vieillesse; en un mot, avec toutes les qualités, tous les vices, toutes les faiblesses humaines qui se heurtent, se combattent, se balancent, se modèrent, et font surgir la vérité du sein de toutes les erreurs. Car telle est la marche ordinaire de notre intelligence: nous apercevons le vrai comme par instinct, longtemps avant de le distinguer nettement et de le connaître; nous le rejetons même, lorsqu'il ne s'accom-

mode pas avec nos habitudes, nos goûts et nos préjugés, et d'autres fois nous le saisissons fortuitement et comme malgré nous.

Cependant l'homme finit par faire avec raisonnement, avec science, et à coup sûr, ce que l'animal ne fait que par instinct, par habitude ou par hasard; il perfectionne ses ouvrages; il s'élève graduellement, et à l'imitation de la nature, d'un fait à un autre, d'une observation à une conception, des principes aux conséquences. Enfin, par l'association et la civilisation, il arrive à un degré d'industrie et de savoir qui finit par l'étonner lui-même. Mais, redisons-le encore, ces imitations, ces inventions qu'il regarde comme des prodiges, il ne les doit pas plus à son organisation matérielle ou à son génie, qu'à ses besoins, à ses affections ou à ses défauts. Il ne les doit pas *absolument* aux efforts d'un individu, ni de quelques individus isolés; il les doit, en dernière analyse, à la communication, aux efforts réunis, confondus et fécondants, de toutes les intelligences, aux conséquences nécessaires de cette grande généralisation, de cette grande abstraction que nous appelons l'esprit humain.

Cette proposition paraîtra sans doute paradoxale; comment croire en effet qu'un être de raison puisse produire quelque chose? On le concevrait d'une idée sensible, particulière, parce qu'elle a une existence réelle et objective, qui se révèle par des signes convenus, par des actes évidents, locaux et circonscrits.

Mais l'esprit humain se représente et se manifeste par des signes, par des actes, par des produits qui s'étendent et se généralisent à l'infini. Il a donc aussi une existence réelle; il a son passé, son présent, son

avenir. Supposons que toutes les habitudes et toutes les connaissances se perdissent à la fois, ne serait-on pas obligé de tout rapprendre? Le passé n'est donc pas fictif; il est dans le présent auquel il sert de base, et le présent commence l'avenir. N'y a-t-il pas dans tout cela *existence*, *mouvement* et *vie?*

L'esprit humain est donc vivant. Oui, il vit, il s'étend, il s'accroît, il se transmet en détail, par tous les signes qui représentent la pensée; il féconde, il domine tout, et son existence se révèle jusque dans la poussière des générations éteintes.

FIN.

TABLE.

Avant-propos. I
Introduction. III

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE.

LIVRE Ier. Chapitre Ier. Propositions générales. 1
Chap. II. Du principe de la vie. 7
— III. Sensibilité latente et percevante. 10
— IV. Dispositions sensitives, intellectuelles, affectives et mémoratives. 11
— V. Conditions générales du développement et de l'exercice de la propriété de sentir à ses degrés divers. 15
— VI. Actes sensitifs. 17
— VII. Actes intellectuels. 23
— VIII. Actes affectifs. 27
— IX. *Mémoire.* — Souvenirs, réminiscence, abstraction, généralisation. 30
— X. *Prévision.* — Prévoyance, pressentiments. 34
LIVRE II. Chap. Ier. Instinct en général. 37
Chap. II. Les dispositions instinctives se manifestent dans les premiers actes de la volonté, de la mémoire et de la prévision. 42
— III. Sur la transition de l'état instinctif à l'état intellectuel, et sur la conscience intellectuelle et morale. 49
— IV. Sur la nature et le siége de l'instinct, et sur le point de départ des déterminations instinctives. 55
LIVRE III. Chap. Ier. Intelligence, faculté de connaître, raison. 73
Chap. II. Entendement en général. 76
— III. Entendement humain. 79
— IV. Esprit. 81
— V. Ame. 82
— VI. Esprit et âme, être moral. 85
LIVRE IV. Chap. Ier. Vie sensitive, intellectuelle et morale. 94
Chap. II. Habitude, éducation. 97
— III. Sur l'origine, la cause et la nature des idées. 100
— IV. Pensée. 117
— V. Association et coordination des idées et des pensées. 120

LIVRE V. CHAP. Ier. Questions diverses sur la nature et le nombre des facultés. 124
CHAP. II. Exercice des fonctions et des facultés sensitives, intellectuelles, affectives et morales. 135
— III. Pouvoir, droit, devoir, libre arbitre. 158

LIVRE VI. CHAP. Ier. Sur la méthode en général. 162
CHAP. II. Analyse et synthèse. 166
— III. Sur les degrés divers de croyance et de certitude. 173
— IV. Quelques mots sur la formation du langage. 177
— V. Ni les méthodes, ni les termes abstraits, ne doivent être pris dans un sens absolu. L'esprit donne les formes et la vie à tous les actes de l'intelligence. 182
— VI. Sur le genre et le degré de réalité qui se rattache aux idées et aux conceptions abstraites et générales. 185
— VII. Même sujet. 192

DEUXIÈME PARTIE.

RAPPEL ET DÉVELOPPEMENT DES PROPOSITIONS RELATIVES AU PRINCIPE DE LA VIE ET A L'ÊTRE MORAL.

LIVRE Ier. CHAP. Ier. La cause première de l'organisation et de la vie est aussi la source de toutes les idées et de toutes les pensées. 203
CHAP. II. Questions diverses sur le degré de simplicité de quelques agents métaphysiques. 206
— III. Continuation et développement du même sujet. 212
— IV. Distinction de l'âme et du corps; union de l'âme et du corps. 217
— V. L'âme, considérée comme principe intelligent, ne s'unit pas immédiatement au corps. 222
— VI. Autres considérations générales sur le même sujet. 227

LIVRE II. CHAP. Ier. La connaissance de l'homme renferme toutes les autres, et la perfectibilité de son système intellectuel en fait un être à part. 237
CHAP. II. Encore quelques mots sur la nature des agents métaphysiques, sur leur nécessité, leur but, leur prééminence. 249
— III. Tout est dans le savoir. 256

LIVRE III. Chap. Ier. Sur les développements, la nature et le but final de l'ensemble des agents métaphysiques. 267
Chap. II. Il n'y a point de rapport de nature entre les parties matérielles et les agents sensitifs, intellectuels et affectifs. 278
— III. Le sentiment instinctif de l'immortalité de l'âme est le dernier degré de développement des dispositions natives du principe vital. 286
— IV. Tous les éléments tendent à retourner vers leur origine. 293
— V. Résumé général des propositions relatives au principe de la vie et à l'être moral. 297

TROISIÈME PARTIE.

EXERCICES SUR DIVERS SUJETS DE PHILOSOPHIE.

I. Sur l'axiome : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.* 312
II. Sur la formation des idées chez les animaux. 330
III. Sur quelques phénomènes sensitifs, intellectuels et affectifs qui, soit dans l'état de santé, soit dans celui de maladie, se manifestent hors de l'influence immédiate de la volonté et de la conscience. — *Sommeil, songes, somnambulisme naturel, délire.* 339
Continuation du même sujet. 352
IV. *Cogito, ergò sum.* 358
V. Sur l'assentiment universel. 373
VI. Sur les premiers développements de l'activité et de l'intelligence dans l'espèce humaine. 385
VII. Réaction de l'intelligence sur les causes de son activité. 397
VIII. Sur le désaccord des forces et des mouvements de l'intelligence relativement à la vie individuelle et à l'état social. 404
IX. Sur le libre arbitre. 414
X. Parallèle entre le libre arbitre de l'homme et celui des animaux. 429

FIN DE LA TABLE.

LIVRE III, CHAP. Ier. Sur les développements, la nature et le but final de l'ensemble des agents métaphysiques.

CHAP. II. Il n'y a point de rapport de nature entre les parties matérielles et les agents sensitifs, intellectuels et affectifs. 218

— III. Le sentiment instinctif de l'immortalité de l'âme est le dernier degré de développement des dispositions natives du principe vital.

— IV. Tous les éléments tendent à retourner vers leur origine.

— V. Résumé général des propositions relatives au principe de la vie et à l'être moral.

TROISIÈME PARTIE.

EXERCICES SUR DIVERS SUJETS DE PHILOSOPHIE.

I. Sur l'axiome : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. 312

II. Sur la formation des idées chez les animaux. 339

III. Sur quelques phénomènes sensitifs, intellectuels et affectifs qui se produisent dans l'état de santé, soit dans celui de maladie, et sur le témoignage de l'intuition immédiate de l'âme et de la conscience. — Sommeil, songes, somnambulisme naturel, délire.

Continuation du même sujet. 367

IV. *Cogito, ergo sum*.

V. Sur l'assentiment universel.

VI. Sur les premiers développements de l'activité et de l'intelligence dans l'espèce humaine. 383

VII. Réaction de l'intelligence sur les causes de son activité. 397

VIII. Sur le désaccord des forces et des mouvements de l'intelligence relativement à sa vie individuelle et à l'état social.

IX. Sur le libre arbitre. 414

X. Parallèle entre le libre arbitre de l'homme et celui des enfants. 419

FIN DE LA TABLE.

